هذه الحاشية الكبرى للعلامة شيخ الاسلام

الشيخ حسن العطار على مقولات السيد

البليدى وحاشيتاه الكبرى

والصغرى على شرح

مقولات العلامة

السجاعى

﴿ تنبيه ﴾

ترتيب وضع الحواشى المذكورة هكذا

حاشية العطار الكبرى على مقولات السيد البليدى فى اول صلب

الصحيفة وتليها حاشيته الكبرى على شرح مقولات السجاعى ثم

حاشيته الصغرى على شرح مقولات السجاعى المذكور مفصولا

بين كل حاشية والتى تليها بجدول وفى اول الهامش مقولات السيد

البليدى ويليها شرح مقولات السجاعى مفصولا بينهما بجدول

الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية

لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب

١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين
﴿وبعد﴾ فيقول الفقير الحقير حسن العطار سامحه الله وغفر له هذا
ما ارجو من الله سبحانه ان يعينني على اتمامه وينفع به كل من تلقاه بقلب
سليم من كلمات يسيرة على مقولات شيخ مشايخنا العلامة السيد
البليدي رحمه الله قصدت به ايضاح ما فيه ان شاء الله تعالى والتنبيه على
ما وقع فيه مما خالف اصطلاحهم معتمدا في ذلك على كتب الفن المحررة

(بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي)

سبحان من تنزه عن الجواهر والاعراض وتقدس عن العلل والاغراض
قضايا شكره على السن الممكنات مقولة وعطايا بره على كواهل
الموجودات محمولة ارسل رسله بالهدى ودين الحق فهم شموس الاهتدا
وغيوث الودق مؤيدين بدلائل التصديق داعين الى اوضح سبيل واقوم
طريق وختمهم بأول الموجودات واشرف المخلوقات حبيبه الاكرم
ورسوله الاعظم سيدنا محمد الماحي بنوره ظلم الجهل النافي قضايا الوهم
المعترضة في محجة العقل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واحبابه واحزابه
﴿وبعد﴾ فيقول الفقير المسكين ابو السعادات حسن بن محمد العطار غفر الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله (يقول) ابو السعادات
حسن بن محمد العطار اني لما وضعت الحاشية الكبرى على مقولات العلامة
السيد البليدي رحمه الله ثم شرعت في اقراء مقولات شيخنا العلامة احمد
السجاعي رحمه الله وضعت عليها حاشية وقع فيها بعض صعوبة لا تناسب
المبتدي وكان يظهر لي بعد المكالمة مع الاخوان امور غير مسطورة في
الحاشية تخفيف ضياعها فقصدت بوضع هذه الحاشية حل عبارة المتن بقدر

وقد

وقد وجدت حين قراءتي هذا الكتاب حاشية صغيرة جردت من نسخة شيخنا العلامة الدسوقي رحمه الله فأحببت التعرض لما يقع فيها من سهو لئلا يشتبه الحال على الناظر فيها ووجدت ايضا بعض تقييدات على الكتاب بخط العلامة الشيخ احمد السجاعي فنبهت ايضا على ما فيها رامزا للاول بقيل ونحوه وللثاني بكتب ونحوه والله اسأل ان ينفع بها وهو حسبي ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام على البسملة هنا لا يخلو عن مزيد تكلف مع ما فيه من الشناعة التي

له الذنوب والاوزار لما فرغت من إتمام الحاشية التي وضعتها على مقولات شيخ شيوخنا العلامة البليدي شرعت في وضع هذه الحاشية على مقولات شيخنا العلامة أحمد السجاعي لما ان الاولى احتوت على تطويل واطناب اقتضته احوال واسباب وجاء اكثرها مناقشات واعتراضات وذكر نقول كثيرة وعبارات وذلك مما يوجب عسر التفهيم والاخلال بالتعليم ولي عذر هنالك في بسط الكلام وكثرة النقل يتضح بالوقوف على الاصل فقصدت بوضع هذه الحاشية تقريب المعاني للمبتدئين وايضاح المباني للمتعلمين لتكون هذه الرسالة لتلك كالمدخل ويترقى بفهمها ان شاء الله من اتقنها وحصل والله الموفق للصواب والميسر للاسباب واسأل الله ان ينفع بها كل من تلقاها بقلب سليم وهو حسبي ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام على البسملة والحمدلة من فن الحكمة غير ظاهر المناسبة وان كنا

الامكان والاقتصار على حل مبانيه وكشف معانيه وربما زدت فيه بعض فوائد فمن طلب الزيادة فليرجع لاحدى الحاشيتين لاسيما حاشية مقولات السيد البليدي فانها جمعت بحمد الله ما لا يوجد في غيرها * وحيث قلت الحاشية الكبرى فمرادي حاشية مقولات السيد البليدي او اطلقت لفظ الحاشية فمرادي الحاشية الثانية على هذا الكتاب والله المسؤل ان ينفع بالجميع وهو حسبي ونعم الوكيل

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم)

ابتدأ بالبسملة والحمدلة لان هذا الكتاب من الامور ذوات البال وكل

(بسم الله الرحمن الرحيم)

وبه ثقتي وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم { اما بعد } حمد الله فيقول

(بسم الله الرحمن الرحيم)

ارتكبت هنا وان دفعناه بما سندمعه لكن ذكر شيخنا فى الحاشية المنقولة عنه ما نصه [اعلم ان جملة البسملة من مقولة الكيف لانها عرض واما الذات العلية فليست من مقولة العرض قطعا وكذا ليست من مقولة الجوهر عند اهل السنة واما عند الحكماء فان مشينا على قول من يقول منهم الجوهر ما قام به الاعراض فلا تكون من مقولة الجوهر واما على قول من يقول الجوهر ما لا يحتاج لمحل فانه يكون من مقولة الجوهر وعلى كل حال لا يصح اطلاقه عليه تعالى والباء من البسملة من حيث لفظها من مقولة الكيف واما من حيث معناها وهو الاستعانة فان اريد اعانة الغير فهى من مقولة الفعل وان اريد النسبة الكائنة بين المعنى والذات كانت من مقولة الاضافة والرحمن الرحيم من حيث لفظهما من مقولة الكيف

تكلمنا عليهما فى الحاشية الكبرى بحالة اقتضته ولكنا لا نترك الكلام عليهما هنا رأسا بل نتكلم عليهما من فن المنطق والآداب لارتباطهما بالفن المشروع فيه اما المنطق فانه من العلوم الحكمية او آلتها على اختلاف الرأيين واما الآداب فلانه شديد التعلق بالمنطق بل كاد يجرى منه مجرى الفرع من الاصل فنقول هذا المؤلف يطلب ابتداؤه بالبسملة والحمدلة لانه من الامور ذوات البال وكل ما كان كذلك يطلب فيه الابتداء بهما فهذا التأليف يطلب فيه الابتداء بهما اما الكبرى فدليلها الحديث اعنى كل امر ذى بال الخ واما الصغرى فدليلها ان هذا الكتاب مؤلف فى المقولات وهى مما ينتفع بها فى تحصيل العلوم وكل ما ينتفع به فى تحصيل العلوم فهو من ذوات البال فهذا الكتاب من ذوات البال

ما كان كذلك يطلب الابتداء فيه بهما والكبرى مسلمة والصغرى يتوجه عليها المنع بان يقال لا نسلم انه من ذوات البال وهذا من قبيل النقض التفصيلى والناقض نقضا تفصيليا يجاب باثبات المقدمة الممنوعة فيقال فى اثباتها هنا هذا الكتاب مؤلف فى المقولات وهى من الامور ذوات البال لانها مما ينتفع بها فى العلوم وكل ما الف فيما ينتفع به فى العلوم فهو من ذوات البال فهذا الكتاب من ذوات البال ويمكن معارضة الصغرى ايضا بان يقال هذا الكتاب مؤلف فى علم اختلف فى جواز تعاطيه وكل ما كان كذلك فليس من ذوات البال والكبرى مسلمة وتمنع الصغرى بمنع الاختلاف فى شخص ما الف فيه هذا الكتاب وتصحيح حل تعاطيه

واما من حيث معناهما فان اطلقا على الله تعالى فيقال فيهما ما قيل في الجلالة وان اطلقا على غيره كان ذلك من مقولة الجوهر] اه اقول قوله جملة البسملة الخ كانه يريد جملة لفظها اى لفظها برمته لا ما هو متعلق البسملة وان اوهمه التعبير اذ لا داعى للملاحظته مع كون هذا الحكم يجرى فى نفس البسملة لانها لفظ واللفظ من مقولة الكيف فهو من الكيفيات المحسوسة وقوله فان مشينا على قول من يقول الخ الذى فى شرح المواقف الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وفى شرح المقاصد ان خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الموجود بالامكان ظاهر وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا فى موضوع يعنى من عرف الجوهر بهذا التعريف لان معناه ماهية اذا

وبعد اقامة الدليل على الصغرى لا يتوجه عليها المنع لان منع المدعى المدلل مكابرة غير مسموعة ولا يتوجه ايضا على صغرى القياس الثانى لبداهتها ويصح ان يتوجه على كبراه بان يقال لا نسلم ان المقولات مما ينتفع بها فى العلوم وهذا نقض تفصيلى محصله طلب دليل للكبرى والجواب باثباتها وطريقه ان تقول ان المقولات اجناس عالية وقد حصر الحكماء الموجودات الممكنة تحتها فاذا احاط بها الطالب علما وعرف الطرق التى يتوصل بها لتعريفات الحقائق سهل عليه تحصيلها بتلك الطرق فيستفيد علوما تصورية بواسطة تلك التعاريف ومعلوم ان العلوم المدونة عبارة عن المسائل التى هى القضايا وهى متوقفة على تصور المحمول والموضوع والنسبة وقد يكون تصور الموضوع والمحمول نظريا محتاجا للتعريف

عما هو منوط فى الاصل وهذا الكلام بفن الآداب اليق لكن ارتكبناه لمناسبة ما وتكلمنا على البسملة بما يناسب فى الحواشى الكبرى * ثم ظهر لنا كلام بعد تدوين الحاشيتين وبعد ما قررناه هنا احببنا ذكره مخافة ضياعه وهو ان البسملة باعتبار لفظها مندرجة تحت مقولة الكيف فهى من الكيفيات المحسوسة وباعتبار معانى الفاظها من حيث هى معان اى صور ذهنية قصدت باللفظ مندرجة فيه ايضا لانها من الكيفيات النفسانية ومن المعقولات الاولى فان نظر لما يعرض لهذه المعانى من الكلية والجزئية مثلا كان ذلك العارض من المعقولات الثانية والفرق بينهما على ما حققه السيد قدس سره فى حواشى شرح

وجدت كانت لا فى موضوع وليس للواجب ماهية وجود زائد عليها وبهذا تعلم ما ذكره من ان للحكماء قولين وتفريع ما ذكره من الشناعة وعدم صحة اندراج الذات العلية تحت مقولة الجوهر تعالى الله وتقدس وقوله فان اريد اضافة الغير الخ ارادة هذا المعنى لا توافق قواعد اللغة فان معانى الحروف نسب جزئية وعلى تقدير صحته فى نفسه لا يصح اندراجه تحت مقولة الفعل قال فى شرح المواقف ان يفعل هو التأثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى الذى هو من مقولة ان يفعل فان يفعل اذن غير ماهو مبدأ للسخونة اى المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذى لا شك انه من مقولة ان يفعل بعد دور عما كان ذلك المبدأ جوهرا اه فقد اعتبر فى ان يفعل دوام التأثير

قبت الانتفاع بها او يصح ان يعارض القياس الاول بان يقال هذا الكتاب فى علم اختلف فى جواز تعاطيه وكل ما اختلف فى جواز تعاطيه ليس من ذوات البال فهذا الكتاب ليس من ذوات البال ومعلوم انه عند ورود المعارضة او النقض الاجمالى يصير المعلل سائلا فله حينئذ ما للسائل من الوظائف وهى النقض والمناقضة والمعارضة ثم لا سبيل لمنع الكبرى فله ان يمنع الصغرى ومحصل المنع ان الاختلاف فى العلوم الحكمية على الاجمال لا يستلزم وقوع الخلاف فى بعض افرادها الا ترى ان الحساب والمساحة من افرادها ولم يختلف فى جوازهما احد وماهنا وهو مبحث المقولات ليس مما وقع فيه اختلاف فنقول للسائل انه مما اختلف فيه ان اراد فى شخصه فممنوع وان اراد فى امر يصدق عليه وعلى غيره اعنى فن الحكمة الصادق بجملة

التجريد ان المعقولات الاولى هى طبائع المفهومات المتصورة من حيث هى هى وما يعرض للمعقولات الاولى فى الذهن ولا يوجد فى الخارج امر يطابقه كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها وكمفهوم الكلى والذاتى وغيرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها فى الدرجة الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية الا بعد تعقل امر تعرض له الكلية فى الذهن وليس فى الخارج امر يطابق الكلية كما ان للسواد المعقول ما يطابقه فى الخارج واذا تعقل مفهوم الكلية فى الدرجة الثانية واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلى كلية اخرى هى فى الدرجة الثالثة من التعقل فبعضهم يسمى نظائرها معقولات ثالثة

وماذكر غير ظاهر فما ذكره وقوله وان اريد النسبة الخ هذه الارادة
صحيحة الا ان مجرد كون الشيء نسبة لا يكون من مقولة الاضافة قال في
شرح المواقف اعلم ان الاضافة هي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة
تعقل بالقياس الى البنوة وان البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة
فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن
حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى
المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان
يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي
متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في

علوم فسلم لكن الاختلاف في المجموع من حيث هو مجموع لا يوجب
الاختلاف في كل فرد فرد اذ قد يكون الاختلاف في المجموع من حيث اشتماله
على جزء هو محط الخلاف كما هو الواقع هنا فان محط الخلاف في علم الحكمة
دو العلم الالهي لاشتماله على المسائل الباطلة المصادمة للشرع وان اردت
تحرير محل النزاع فاصغ لما يلقى اليك وهو ان القول بتحريم علم الحكمة
على الاطلاق مجاوزة في الحد ومجازفة وذلك لان الحكمة تنقسم اولا
وبالذات الى علمية وعملية والثانية تنقسم الى علم تدبير المنزل وعلم السياسة
وعلم الاخلاق وهذه الاقسام الثلاثة لم يشتغل بها احد من اهل الاسلام اذ
مرجعها الاحكام عملية وقد اغنت الشريعة الغراء عنها واما العلمية فهي
اقسام ثلاثة الهيات ورياضيات وطبيعيات وكل من هذه الاقسام الثلاثة

وهكذا يثبت معقولات رابعة وما بعدها او بعضهم يجعل ما بعد المرتبة
الاولى مطلقا معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية امران
احدهما ان لا تكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة
لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما
يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا
او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه
كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج اما باعتبار كون مدلول لفظ
الجلالة ذات الرب تبارك وتعالى وكذلك الرحمن الرحيم فمما يجب صون اللسان
عن الكلام فيه من مثل هذه الامور فان المقولات اجناس عالية للجوهر

المكان نسبة تعقل من ذاتى الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى
نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذى صورناه لك يمكنك
الفرق بين النسبة التى ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه فى
سائر النسب فانه مما طول فيه الكلام اه فمجرد كون الشئ نسبة
لا يكون من مقولة الاضافة لاعتبار امر زائد فى مفهومها كما تقرر والا
لزم ان يكون سائر النسب من قبيل الاضافة بل كل نسبة كذلك
ولا قائل به وقوله فيقال فيهما ما قيل فى الجلالة قد علمت ما فيه هذا وان
اردت العدول عن هذه المضايق واردت ما يقال فى البسملة عنا من
مناسبات الفن قلت هى لفظ وكل لفظ من قبيل الكيفيات المحسوسة
الذى هو قسم من مقولة الكيف فان اقسامه اربعة بالاستقراء الكيفيات

له اصول وفروع فيندرج فى الرياضيات علم الحساب بسائر اقسامه وعلم
الهندسة والمساحة وغيرها واى عاقل يقول بحرمة هذه العلوم مع توقف
كثير من الاحكام الشرعية عليها توقفا ظاهرا واحتياج الناس اليها فى
امور معاشهم كعلم الابنية واستخراج المياه والمناظر وغيرها من فروع
العلم الرياضى واما الطبيعيات فمنها الطب والتشريح وغيرهما وهما من
انفع العلوم التى لا يستغنى عنها احد فهذه العلوم كلها من فروض الكفاية
فثبت ان قسمين من الحكمة وهما الطبيعيات والرياضيات لا يخرجان عن
فرض الكفاية او الاباحة فى البعض فهم السم النافع والضرر الصرف فى
الالهيات فانها محل دسائس القوم وحصن كفرياتهم ومحل مخبا تهم
والقول بان الخوض فيها حرام على الاطلاق مجازفة ايضا بل الحق

والعرض والواجب تقدس وتعالى يستحيل اتصافه بواحد منهما وبقى
النظر فى الضمير المستتر فى الرحمن الرحيم وقد اضطرب فى الضمائر المستترة
كلام الفضلاء فقال الجامى فى الفوائد الضيائية ان الضمير المستتر ليس
من مقولة الحرف والصوت اصلا ولم يوضع له لفظ اه وقال عبد الغفور
لا ادرى من اى مقولة هو وقال الفاضل العصام انه ليس من مقولة معينة
بل تارة يكون واجبا وتارة يكون ممكنا جسما او عرضا وتارة يكون من
مقولة الصوت كما اذا رجع الضمير للصوت اه ولا يخفى انه التفات منه
الى مدلوله يشعر بذلك قوله كما اذا رجع الضمير للصوت فلذلك قال بعض
من حشاه انه ليس بموجود اصلا بل هو امر اعتبارى محض جعل فى حكم

المحسوسة

المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات والالفاظ من القسم الاول لاحساس السمع بها فهي عرض قائم بالهواء اذ الصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقلع والقرع قال في شرح المقاصد وقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن

التفصيل وهو انه ان كان الخائض فيها متضلعا من الكتاب والسنة ذكي الفطنة وقصد بالنظر فيها التقوي على رد شبه المبطلين وادحاض عقائد الزائغين ومعرفة الاصطلاحات التي استحدثها المتأخرون من علماء الكلام فهذا مما لا يقول بتحريمه احد بل ربما كان من الفروض الكفائية وليس علم العروض الذي قد ادعى بعضهم انه فرض كفاية معللا له بان هي علة هي الفرق بين الشعر والكلام المعجز باولى من هذا العلم الذي يكتسب به الانسان قوة على رد الشبه ونصر العقائد الحقة وعلى هذا يحمل خوض العلماء المتقدمين كالفخر الرازي وحجة الاسلام الغزالي وغيرهما ممن لا يحصى من جهابذة العلماء وافاضل العظماء فاما ان كان غبي الذهن بليد الفكر ساذج الطبع ليس عنده من العلوم الشرعية ما يهتدي به عند الخوض في ظلم الشبه فهذا وامثاله يحرم عليه النظر فيها واذا تمهد هذا فنقول ان مباحث المقولات ليست من الامور التي احتوت على عقائد زائغة

اللفظ الحقيقي من حيث اجزاء احكامه عليه — وللفاضل عبد الحكيم في حواشي عبد الغفور كلام احببت ذكره لعزة الوقوف على تلك الحاشية قال رحمه الله تعالى تحقيق الكلام انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب دل على الفاعل ولذا يفيد التقوي بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان فاعله هو المتقدم كما ذهب اليه البعض ومنعوا وجوب تأخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه وهو ظاهر البطلان والا لكان الفعل فقط مفيد المعنى الجملة فلا يرتبط مع الفاعل في نحو ضرب زيد فلا بد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا آخر عبارة عما تقدم كالجزء والتتمة له واكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بحمل ما بقي دليلا على ما القي نص عليه الرضي فيكون كالملفوظ ولذا قال بعض النحاة ان المقدر في نحو زيد ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضرب بانصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد

احوج العباد واخضع العبيد محمد الحسنى

صوت آخر مماثله فى الخفة والثقل تميزا فى المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة فى عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض فى عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض فى عبارة البعض وكانه اشبه بالحق ثم قال وزعم الفارابى ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار وهو العدد والى غير قار وهو القول وذكر حجته هنالك فراجعه ان شئت وعليه فالبسملة من مقولة الكم لانها قول والقول عند الفارابى من مقولة الكم لكن هذا قول غريب انفرد به الفارابى (قوله احوج العباد) اى اشدهم حاجة والعباد جمع العبد كالعبيد ولا يخفى حسن تقديم الاحوج على الاخضع اذ كلما كثرت الحاجة كثر الخضوع الذى هو التذلل والانكسار واختيار العباد فى الاول والعبيد فى الثانى تلتمس له مناسبة هى ان الالف تقع علامة اعراب فى النصب كما فى الاسماء الستة وعلامة رفع فى التثنية والياء فى الجر فكثير الحاجة

فكان الخوض فيها كالخوض فى علم المنطق الخالى عن الشبه ولا يشك احد فى حل ذلك وانه من الامور ذوات البال لشدة النفع وعظم الخطر ومما يناسب ما قلنا قول الشيخ العلقمى فى شرح الجامع الصغير قال شيخ شيوخنا واجاز بعض العلماء تعلم السحر لاحد امرين اما لتبيين ما فيه كفر عن غيره واما لازالته عمن وقع فيه فاما الاول فلا محذور فيه الا من جهة الاعتقاد فاذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشئ بمجرده لا يستلزم منعا كمن يعرف عبادة اهل الاوثان لان كيفية ما يعمله الساحر انما هى حكاية قول او فعل بخلاف تعاطيه والعمل به واما الثانى فان كان لا يتم كما زعم بعضهم الا بنوع من انواع الكفر او الفسق فلا يحل اصلا والا جاز للمعنى المذكور وهذا فصل الخطاب فى هذه المسئلة اه فهذا ما قيل فى علم السحر الذى هو محض ضرر فما ظنك بعلوم لا ينكر نفعها الا من جهلها

والنجم تستصغر الابصار رؤيته * والعيب للعين لا للنجم فى الصغر

فان قال قائل ان جماعة من فضلاء المتقدمين وعظماء المتأخرين كالامام ابن

اخف من ضمير التثنية ولما لم يتعلق غرض الواضع فى افادة ما قصد من اعتباره بتعينه بنفسه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة او هيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم وكالجزء له فلم

منتصب لمناجاة سيده يرفع اكف الطلب لاستمداد عوائده وكثير الخضوع منكسر خاطره ذليلة نفسه تاليف هواه فى مرضاة مولاه خافض جناح ذله متبرئ من قوته وحوله قال سيدى على وفا

قد كنت احسب ان وصلك يشترى * بكرائم الاموال والاشباح
وظننت جهلا ان حبك هين * تفنى عليه نفائس الارواح
حتى رايتك تجتبى وتخص من * احببته بلطائف الامناح
فعلمت انك لا تنال بحيلة * ولويت رأسى تحت طى جناحى
وجعلت فى عش الغرام اقامتى * فيه غدوى دائما ورواحى

(قوله الاندلسى) نسبة الى الاندلس بفتح الهمزة والدال على المشهور ويقال بضمهما واقتصر عليه ابو الفتح الهمذانى ووزنه فعلل عند بعضهم لكن رد بانه لم يجئ عليه شئ من الكلام علما وقيل انفعل واشتقاقه من الدلس وهو الظلمة هذا حاصل ما افاده ابن علان فى شرح الاقتراح نقلا عن الامام النووى (قوله البليدى) فى القاموس البلدة

الاندلسى البليدى اصولا المصرى منشأ المالكى مذهبا

الصلاح والنووى وغيرهما بالغوا فى القول بتحريم النظر فى العلوم الحكمية حتى حرموا المنطق لاشتماله على بعض مسائلها وجماعة آخرون نظروا فيها والفوا اتباع احد الفريقين يوجب القدح فى الآخر قلنا له بالتأويل يرتفع اللبس ويزول الخفاء وتتضح المحجة وتقوم الحجة وحيث قدمنا على تأويل كتاب الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وتأويل كلام رسوله الذى لا ينطق عن الهوى فلاى شئ نحجم عن تأويل كلام هؤلاء الاعلام بحمل كل قول على محمل كما اسلفنا ذلك وبه يرتفع النزاع بين الفريقين ولولا ارتكاب هذا التأويل لادى مثل هذا الاختلاف الى خطر امور كثيرة الا ترى ما شنع به الصدر الاول على علماء الكلام الذى هو اساس العلوم الشرعية ونبراس العقائد الدينية وانكباب كثير من اهل السنة والجماعة على التدوين فيه واستفراغ الوسع فى تقريره وتحريره ولكل من المشنع والمشتغل محمل ومقصد فاما المشنعون من الصدر الاول فانما كان تشنيعهم على طائفة من علماء الكلام اتبعوا

يكن داخلا فى شئ من المقولات ولا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه وعاذكرنا تظهر دخوله فى تعريف الضمير

هذا النيل على السعادات
في اعمام المقولات ضارعا
البلبيدي بن عبادل طراز
عصبة انبيا بذي الاثالة
المنتقى لخمود الجهالات ان
تصلي وتسلم عليه وعلى آله
واصحابه وانصاره واعوانه
الراقين في بحبوحة الشرف
باتباعه اعلى الدرجات
وان ينفع الطالب ما اشير
اليه بقولي وينحصر
المقصود من نيل السعادات
في مقدمة ومقصدين
وخاتمة انك على ما تشاء
قدير وبالاجابة جدير
وجه الحصر ان المذكور
فيها اما ان يكون تابعا
واما ان يكون متبوعا
والاول امران اما ان يكون
تأسيسا للمقولات وهو
المقدمة اولا وهو الخاتمة
والثاني كذلك اما ان
يكون بيانا للمقولات
العشر وهو المقصد
الاول او للعقول العشرة
وهو المقصد الثاني وان
شئت قلت المذكور اما
تأسيس اولا الاول المقدمة
والثاني اما المقولات وهو
المقصد الاول او العقول
وهو المقصد الثاني اولا وهو الخاتمة

المتضرعا

بني جماعة

الاجابة من قبل

بلد بالاندلس منه سعيد بن محمد البلدي من شيوخ المعتزلة فان كان المنسوب الى البلدة المذكورة فهو بفتح الباء وزيادة الياء من شواذ النسب لكن المسموع من افواه المشايخ البلبيدي بضم الباء فلذلك قيل انه نسبة للبليدة قرية بالجزائر (قوله اتاح) بالمثناة الفوقية بمعنى قدر (قوله البلبيدي) مبتدأ وخبر اي ممتد وهو كناية عن الطلب اذ الطالب للشيء يلزمه مد يده (قوله ذي الاثالة) في القاموس اثال كسحاب وغراب المجد والشرف فلعل التاء للمبالغة (قوله المنتقى) اي المختار (قوله لخمود الجهالات) فيه مكنية وتخييل بتشبيه الجهالات بالنار بجامع الاضلال في كل وخمود النار انطفاؤها ولا يخفى لطف تشبيه الجهل بالنار لانه قد يجر اليها اعاذنا الله منها (قوله في بحبوحة) بضم البائين اي وسط الشرف (قوله ووجه الحصر) هذا الحصر جعلي واستقرائي باعتبارين فاذا قال المؤلف ينحصر كتابي في اربعة ابواب مثلا فهذا الحصر بالنسبة اليه جعلي وبالنسبة الى السامع استقرائي اذ السامع لا يحصل له الجزم

اهواءهم وتشبثوا باذيال الفلاسفة حين نقلت الفلسفة الى العربية في زمن المأمون فادرجوا في كلامهم طائفة من مسائلها لتأييد مقالاتهم الباطلة وعقائدهم الفاسدة فهؤلاء وامثالهم احقاء بمقالات المشنعين واما مثل ابي الحسن الاشعري وغيره ممن تصدى لنصر السنة فلا يرتاب في حقه احد ولا يشنؤه الا زنديق او ملحد ولما راى المتأخرون من علماء الكلام انتشار كلام الحكماء في كثير من الكتب الكلامية احتاجوا لادراجها ايضا في كتبهم ليتكلموا عليها ردا وقبولا كما فعل الرازي والغزالي وغيرهما فهم مضطرون لذلك فانها قد دونت في كتب اهل الاهواء وتقررت واشتهرت فتعين عليهم نقلها وردها لئلا تبقى بعدهم بلا رد فيهول امرها ويعظم شرها ويتطاير شررها قال الشاعر

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه
ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه

فهم مثابون على ذلك ممدوحون على لسان كل احد الا من كان جاهلا بمقاصدهم ولله در الخليل بن احمد حين ليم في وضع العروض قال

المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا للغائب تقدم ذكره وكجزء مما

بالاختصار

بالانحصار بمجرد سماع قول المؤلف ذلك بل باستقراء اجزاء الكتاب حتى اذا حصل له الجزم بمجرد قوله ينحصر فالظاهر انه جعلى بالنسبة اليه ايضا كذا يؤخذ من تقرير قوانين المناظرة

(المقدمة وفيها ثلاث مسائل) هى وان لم تقترن بلفظ مسئلة لكنها تؤخذ من المقدمة فالاولى مسئلة الاستعانة على التحديدات المشار اليها بقوله وذلك بأن تأخذ الخ الثانية الشئ الواحد قد يدخل تحت مقولات متعددة باعتبارات مختلفة اشار اليها بقوله فان الشئ قد يكون من مقولتين الخ الثالثة التمييز بين الذاتيات والعرضيات عسر (قوله اعلم ان من المقولات الخ) المقولات الاولى جمع مقولة صفة محذوف اى المسئلة المقولة والمسئلة هى القضية المعقولة واستعمالها فى اللفظية مجاز لانها كالقول حقيقة فى

لو كنت تعلم ما أقول عذرتنى * او كنت اجهل ما تقول عذلتكا
لكن جهلت مقالتى فعذلتنى * وعلمت انك جاهل فعذرتكا

(قوله حمدا) مفعول مطلق بعامل محذوف وجوبا لقاعدة ذكرها الرضى فى شرح الكافية قال والذى ارى ان هذه المصادر وامثالها ان لم يات بعدها ما يبينها ويعين ما تعلقت به من فاعل او مفعول اما بحرف جر او باضافة المصدر اليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك الله سقيا ورعاك الله رعيا وحمدت الله حمدا وشكرت شكرا وحمدت الله حمدا واما ما بين فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصبغة الله وسنة الله ووعد الله وحنانيك ودواليك او بين مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب وسبحان الله ولبيك

قبله اهـ وما قيل فى البسملة يقال فى الحمدلة فتدبر (قوله حمدا) منصوب على انه مفعول مطلق بعامل محذوف وجوبا والتقدير احمد حمدا او حمدت حمدا او نحو ذلك فان المفعول المطلق اذا لم يأت بعده ما يبينه ويعين ما تعلق به من فاعل او مفعول اما بحرف جر او باضافة المصدر اليه فلا يجب حذف الفعل بل يجوز ان تقول سقاك الله سقيا ورعاك الله رعيا وشكرت شكرا وحمدت حمدا اما ما بين فاعله بالاضافة نحو كتاب الله وصبغة الله او بين مفعوله بالاضافة نحو ضرب الرقاب وسبحان الله او بين فاعله بحرف جر نحو بؤسا لك اى شدة وبعدا لك او بين مفعوله بحرف جر نحو شكرا لك وحمدا لك وعجبا منك فيجب حذف الفعل فى جميع ذلك ما لم يكن المصدر

المقدمة وفيها ثلاث مسائل اعلم ان من المقولات لاهل الحكمة بحث المقولات

حمدا

العقلية كما هو التحقيق وان قيل بالاشتراك والبحث لغة الفحص والتفتيش واصطلاحا يطلق على ثلاث معان الاول حمل الشئ على الشئ واثباته سواء كان بديهيا او نظريا والثانى اثبات النسبة الايجابية او السلبية بطريق الاستدلال والثالث المناظرة والمباحثة كذا فى تقرير القوانين والمراد هنا المعنى الثانى فان مسائل العلوم يجب ان تكون نظرية وقد ذكر فى شرح المقاصد انه لم يقع خلاف فى ان البديهى لا يكون من المسائل والمطالب العلمية فالمراد ببحث المقولات البحث عن احوالها وهو اثبات اعراض ذاتية لما صدقها الذى هو جميع افراد الموجود الممكن لما تقرر ان موضوع الحكمة هو الموجود من حيث هو موجود وقد حصر الحكماء الموجود الممكن فى الجوهر والعرض قالوا الموجود

وسعديك ومعاذ الله او بين فاعله بحرف جر نحو بؤسا لك اى شدة وسحقا لك اى بعدا وكذا بعدا لك او بين مفعوله بحرف جر نحو عقرا لك اى جرحا وجدعا لك والجدع قطع الانف او الاذن او الشفة او اليد وشكرا لك وحمدا لك وعجبا منك فيجب حذف الفعل فى جميع هذا قياسا والمراد بالقياس ان يكون هناك ضابط كلى يحذف الفعل حيث حصل ذلك الضابط والضابط هنا ما ذكرنا من ذكر الفاعل او المفعول بعد المصدر مضافا البتة او بحرف الجر لا لبيان النوع احترازا عن نحو قوله ومكروا مكرهم وسعى لها سعيها وانما يجب حذف الفعل لان حق الفاعل والمفعول به ان يتصل فيهما الفعل ويتصلا به فاستحسن حذف الفعل فى بعض المواضع

لبيان النوع نحو قوله تعالى وسعى لها سعيها ومكروا مكرهم فان العامل يذكر وقد نص السيد قدس سره على ان المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر اى الاثر لا المصدر الذى هو التأثير واطلاق المصدر على المفعول المطلق بضرب من المسامحة وعدم التمييز بين التأثير والاثر وقوله لمن تنزه الخ بيان للمفعول به وهو خبر لمبتدا محذوف فان الجار والمجرور بعد هذه المصادر فى محل رفع على انه خبر المبتدا الواجب الحذف ليلى الفاعل والمفعول المصدر الذى صار بعد حذف الفعل كانه قام مقام الفعل كما كان يلى الفعل والمعنى قولك اى هذا الحمد لك ونحوه ومن هذه وان كانت لفظا مبهما لانه اسم موصول بمعنى الذى وهو من المبهمات لاحتياجه لان

فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا
فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع
فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالمحل اعم من
الموضوع كما ان الحال اعم من العرض فمعنى وجود العرض فى المحل ان
وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما
اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم فى المكان فانه امر مغاير لوجوده
فى نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر ثم قسموا
العرض الى اقسام تسعة فتمت المقولات عشرا فهى اجناس عالية لسائر
الموجودات الممكنة فصار محصل كلام المصنف ان من القضايا المقولة

اما بانه لقصد الدوام واللزوم بحذف ما هو موضوع للحدوث والتجدد فى
نحو حمد الله وشكر الله وعجبا منك ومعاذ الله وسبحان الله واما التقدم
ما يدل عليه كما فى قوله تعالى كتاب الله عليكم وصبغة الله ووعد الله او
لكون الكلام مما يستحسن الفراغ منه نحو لبيك وسعديك فبقى المصدر
مبهما لا يدرى ما تعلق به من فاعل او مفعول فذكر ما هو مقصود المتكلم
من احدهما بعد المصدر ليختص به فلما بينهما بعد المصدر بالاضافة او
بحرف الجر قبح اظهار الفعل بل لم يجز فلا يقال كتب كتاب الله ووعد
وعد الله واضربوا ضرب الرقاب واسبح سبحان الله واحمد حمد الله
وغفر الله غفر الله وذلك لما ذكرنا من ان حق الفاعل والمفعول ان
يتصلا بالفعل معمولين له فاما حذف الفعل لاحد الدواعى المذكورة
وبين المصدر المبهم اما بالاضافة او بحرف الجر فلو ظهر الفعل رجع
الفاعل والمفعول الى مكانه ومركزه متصلا بالفعل ومعمولا له وزانه وزان
قوله تعالى ان امرؤ هلك واما قولهم جدت جده وقصدت قصده ونحو ذلك
فليس انتصاب الاسماء فى ذلك على المصدر بل هو مفعول به على جعل
المصدر بمعنى المفعول والمعنى قصدت جهته التى ينبغى ان تقصدها من
طلبه وجدت جده الذى ينبغى فيكون مضافا لبيان النوع كما فى قوله تعالى

يتعين بالصلة قد يتوقف فى اطلاقها على ذاته تعالى لكن صحح حفيد السعد
صحة الاطلاق واستدل على انه ورد الاطلاق كما فى الحديث يا من احسانه
فوق كل احسان يا من لا يعجزه شئ وقد منع ذلك صاحب البسيط فقال لم

على السنة الحكماء مسائل يبحث فيها عن احوال المقولات فان قلت ان من تفيد التبعيض وذلك يقتضي وجود مسائل اخر من الحكمة تكلموا فيها غير هذه قلت وهو كذلك فان الحكمة ثلاثة اقسام طبيعيات ورياضيات والهيات اما الرياضيات فاكثر البحث فيها عن أمور موهومة كالدوائر الفلكية والعدد واما الالهيات فمن مسائلها البحث عن ذات الله وصفاته وليس من قبيل الممكن فانهم يثبتون له تعالى وجوب الوجود وكتب البعض المراد بالمقولات الاولى المحمولات والثانية المعنى المصطلح عليه واذا تأملت ما تلوناه عليك عرفت عدم استقامته

وقد مكروا مكرهم والجار والمجرور بعد هذه المصادر في محل رفع على انه خبر المبتدا الواجب الحذف لبيان الفاعل والمفعول المصدر الذي صار بعد حذف الفعل كانه قائم مقام الفعل كما كان وبل الفعل والمعنى هو لك اى هذا الدعاء لك وكذا كل ما كان فيه من التبيينة المبينة للمعارف نحو قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ان جعلنا ها بمعنى الذي واما المبينة للنكرة فهي صفة لها كما لو جعلنا ما في الآية نكرة وقد بين ايضا بعض انواع المفعول به اللازم اضمار فعله بحرف الجر نحو مرحبا بك واهلا بفلان اى هذا الدعاء مختص بك هذا ان فسر مرحبا بموضع الرحب اى اتيت موضعا رحبا وان فسرته بالمصدر اى رحب موضعك مرحبا فهو من هذا الباب والجملة المفسرة المحذوفة المبتدا لا محل لها لانها مستأنفة اه مع حذف يسير وقد ذكر صاحب التلويح ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام زيد فيحصل له هيئة هي القيام او تحرك فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث بانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام وكيفية كالحرارة واستفيد منه ان المصدر على

يرد اذن شرعي في اطلاق المبهمات على ذاته تعالى والتنزه التباعد ففي القاموس تنزه الرجل تباعد عن كل مكروه اه فتنزهه تعالى تباعده عن

(قوله

(قوله لما انها عندهم من الموجودات) وهم يبحثون عن احوال الموجودات لما قلنا ان موضوع الحكمة هو الموجود من حيث هو فهذا تعليل لاثبات ان بحث المقولات من مسائل الحكمة ثم ان القول بوجودها هو رأي الحكماء واما المتكلمون فالسبعة النسبية عندهم غير موجودة فليست من الاعراض وحجة المتكلمين انها لو كانت موجودة لقامت بمحل وقيامها بالمحل اضافة بينها وبين ذلك المحل و ينقل الكلام الى تلك الاضافة ايضا وهلم جرا فيتسلسل والزموا الحكماء ايضا بانهم اعترفوا بوصفه تعالى بالصفات الاضافية وهم لا يجوزون اتصافه تعالى بأمر وجودي فلو كانت الاضافة وجودية للزمهم ان يمنعوها واما ... المتكلمون الكون فقالوا بوجوده قال في شرح المواقف ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن

لما انها عندهم من الموجودات

كلا المعنيين شائع بينهم وانه حقيقة فيهما وبه صرح بعضهم وقال السيد المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر اي الاثر لا المصدر الذي هو التأثير واطلاق المصدر على المفعول المطلق ضرب من المسامحة وعدم التمييز بين التأثير والاثر اه وفي حاشية الفناري على المطول ان صيغ المصادر تستعمل حقيقة في اصل النسبة وتسمى مصدرا ومجازا في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية او حسية للفاعل في اللازم كالمتحركية وله وللمفعول في المتعدي كالعالمية والمعلومية وان قولهم في المصدر المتعدي قد يكون مبنيا للفاعل وقد يكون مبنيا للمفعول تسامح يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر واستعمال المصدر في الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه لانه لو كان استعماله فيه على سبيل الحقيقة كان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به اه واذا علمت هذا فاعلم ان التأثير يرجع يرجع لمقولة الفعل والتأثر اي قبول الاثر من مقولة الانفعال واما الهيئة الحاصلة بعد ذلك في المصدر اللازم فقد تكون من مقولة الوضع كقمت قياما ومن مقولة الاين كتحركت حركة ومن مقولة الكيف كاحمر زيد احمرارا ونحو ذلك واما نحو حمدت حمدا وشكرت شكرا مما كان من قبيل اللفظ فذات التلفظ اي ايجاد اللفظ اعني اعمال مقاطع الحروف

المجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولو كانت محسوسة لما رتفع الخلاف فيها (قوله وذكرها فى الميزان) جواب عما يقال قد ذكرت فى المنطق مباحثها وحينئذ لا تكون من مسائل الحكمة والالزم اندراج المسئلة الواحدة تحت علمين مختلفين لا يقال هذا السؤال انما يتوجه على القول بأن المنطق ليس من الحكمة بل هو آلة لها كالنحو للعلوم الشرعية لان الحكمة عرفت بأنها علم باحث عن احوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيكون موضوع الحكمة الموجودات وموضوع المنطق هو المعقولات الثانية وتخالف العلمين باختلاف الموضوعين فان عرفت بخروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن بحسب قوتيها النظرية والعملية كان من الحكمة فلا اتجاه له لانا نقول بل يتوجه ايضا لان الحكمة ليست اسما لعلم واحد له موضوع واحد بل اسم لمجموع علوم لكل

وذكرها فى الميزان من حيث اسعافها

واخراج الصوت الذى هو المعنى المصدرى من مقولة الفعل واما الحاصل بالمصدر فهو اللفظ المسمى بالحمد والشكر الذى هو عين المفعول المطلق فمن مقولة الكيف لان اللفظ عرض قائم بالهواء ويقاس على ذلك كلما كان من مادة اللفظ كقلت قولا ونظمت قصيدة ونحوهما فظهر لك من هذا ان المعنى المصدرى دائما من مقولة الفعل واما الحاصل بالمصدر فلا يكون من مقولة الفعل وبقى ههنا بحث وهو انهم قالوا لا تكليف الا بفعل اختيارى وقالوا ايضا المكلف به هو المعنى الحاصل بالمصدر لانه الذى يظهر فى الخارج ويطلب حصوله وبه تتعلق قدرة العبد قال السعد فى شرح العقائد ان قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات اه وبيانه أن العبد اذا توجهت ارادته لفعل من افعاله كالصلاة اوجد الله تعالى فى العبد شيئين مقترنين احدهما فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر اعنى حركاته وسكناته والثانى قدرته المتعلقة بفعله تعلق مقارنة وتعلقه المذكور هو فعله بالمعنى المصدرى والتكليف انما هو بالاول وان كان التكليف به من حيث كسبه الذى هو تعلق القدرة به الذى هو المعنى المصدرى

واحد

واحد منها موضوع يخصه وان اشتركا في امر عام وهو الوجود فتدخل مسئلة واحدة تحت علمين غير مستحسن في التعليم لانه يؤدي الى عدم الضبط والانتشار ونحوا به ما اشار اليه من ان ذكرها في المنطق من جهة انه يستعان بها في التحديدات على النحو الذي قرره فهي من مسائل المنطق ايضا لان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال الى مجهول تصوري او تصديقي وهي لها مدخل في الايصال فهي من مسائله وليس ذكرها في المنطق والبحث عنها كالبحث عن الكلي الطبيعي هل له وجود في الخارج والنوع ماهية محصلة والجنس ماهية مبهمة والفصل علة للجنس الى غير ذلك من المسائل المذكورة فيه وهي مما يبحث عنها في العلم الطبيعي او الالهي فان هذه المسائل كما في شرح المطالع ليست من مسائله اذ لا دخل لها في الايصال بل البحث عنها اما على سبيل المبدئية او على جهة تتميم الصناعة بما ليس منها او لايضاح

الا انه لما كان الموجود خارجا هو الاول جعلوه مصب التكليف بخلاف الثاني فانه امر اعتباري فتدافع الكلامان من حيث ان الاول يدل على ان المكلف به من مقولة الفعل والثاني لا والجواب ما نقله العلامة عبد الحكيم في حواشي الخيالي عن العلامة التفتازاني حيث قال في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولات الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله وتتعلق به قدرته كالعلم والنظر والانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدتها بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجرائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بكرويدن ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من مقولة الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت اه وقال القاضي

مايكاد يخفى تصوره على أذهان المتعلمين فان قلت نحن نرى المقولات تذكر في بعض كتب المنطق على سبيل التعداد استطرادا وربما يثبت بذكر رسومها وهذا الا يقتضي بكونها من مسائله اذلم يثبت فيه احوال عارضة لها قلت ليس مقصوده انها ذكرت في المنطق بعنوان مقولة كذا بل المراد ان ماعبر عنه بمقولة كذا هنا هو المعبر عنه في المنطق بعنوان الجنس العالي ولاشك ان جميع كتب المنطق تذكر فيها مباحث تتعلق بالاجناس العالية التي هي المقولات هنا ومحصل هذا كله منع عدم دخول مسئلة تحت علمين بل المسئلة الواحدة تدخل تحت علمين بجهتين مختلفتين كما في الانسان فانه موضوع الطب من حيث عروض الصحة والمرض وموضوع التشريح من حيث تركيب اعضائه بل قد تختلف المسئلة الواحدة باعتبار الدليل كما قالوا في كروية الارض فانها من الطبيعي والرياضي باعتبار البرهان الاني واللمي (قوله على التحديدات) كتب

على التحديدات

الآمدي ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وبعضهم جرى على ان الايمان هو التصديق وارجع التصديق لمقولة الفعل بناء على ان الحكم المعتبر في التصديق ليس كيفا بل هو فعل وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر او المخبر وتسلمه وقال بعضهم ليس الايمان بمجرد التصديق بل مع التسليم (قوله لمن تنزه) نقل حفيد السعد عن صاحب المتوسط انه ذكر في مبحث المنادى لم يرد اذن شرعي في اطلاق المبهمات عليه تعالى واجاب الحفيد بان الامام النووي اورد في باب الدعاء عند القتال من كتاب الاذكار ادعية مأثورة مشتملة على قوله يامن احسانه فوق كل احسان يامن لايعجزه شئ اهـ وفي بعض رسائل ابن كمال باشا ان محل الخلاف في اطلاق اللفظ على ذاته تعالى لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه تعالى والفرق واضح فاطلاق خادع المفهوم من قوله تعالى وهو خادعهم خارج عن البحث لانه لم يطلق عليه تعالى بل اطلق على مفهوم مجازي صادق عليه تعالى وكذا اطلاق الرفيق في قوله عليه السلام ان الله رفيق يحب الرفق فانه لم يطلق على ذاته تعالى بل اطلق على مفهوم وحمل ذلك المفهوم عليه تعالى اهـ ومحصله ان الخلاف في التسمية وماهنا ليس منها والتنزه التباعد كما في القاموس والاسم النزهة

لمن تنزه

عن سمات المخلوقات وتقدس عن الكم والكيف .

بعض الفضلاء اى التعريفات وكانه عمم لتدخل الرسوم وكلامه الآتى خاص بالحدود اذ قوله ثم تطلب جميع محمولاتها المقومة صريح فى ان المراد نفس الحدود لا ما يشملها والرسوم اذ الرسوم تكون بالخواص وليست مقومة فيانه قاصر على الحدود فلا داعى للصرف عن الظاهر

بالضم ومكان نزه كـكتف وترية وارض نزهة بكسر الزاى ونزيهة بعيدة عن الريف الى ان قال والرجل تباعد عن كل مكروه فهو نزيه اهـ والسمات جمع سمة بمعنى العلامة وعلامات المخلوقات هى الصفات الدالة على حدوثها وافتقارها للفاعل المختار كقيام الاعراض بها وهى حادثة وما قام بالحادث فهو حادث ولا يكون الا ممكنا اذ الواجب لا يقبل الحدوث فيكون المنزه عن ذلك واجب الوجود فقد استلزم هذا الوصف اتصافه تعالى بوجوب الوجود ولم يصرح به اولا لان ما سلكه ابلغ فانه كناية وهى كدعوى الشئ ببينة وتقرير الدليل ان تقول لو لم يكن سبحانه واجب الوجوب لما تنزه عن سمات الحدوث لكنه تنزه عنها فهو واجب الوجود وهو المطلوب (قوله وتقدس) التقدس التطهر وهو تباعد عن

صفات النقص اى علىم اتصافه بها تعالى علوا كبيرا (قوله عن سمات المخلوقات) السمات جمع سمة بمعنى العلامة والمخلوقات جمع مخلوقة اى ذات تعلق بها الخلق اى الايجاد اللازم له الحدوث والحدوث عند المتكلمين هو حصول الشئ ووجوده بعد عدم وعند الحكماء يطلق على سبق الشئ بالزمان ولذلك قالوا كل حادث حدوثا ذاتيا فهو مسبوق بمادة ومدة و يسمى هذا عندهم حدوثا زمانيا ويطلق على استناد الشئ لغيره فى الوجود ويسمونه حدوثا ذاتيا فالعالم عندهم يوصف بالحدوث الذاتى وهو لا ينافى قولهم بقدمه على تفصيل فى ذلك عندهم والمراد بعلامات المخلوقات هو ما يعرض للممكنات من تعاقب الاعراض عليها وافتقارها لقيامها بها فان هذه امارات حدوثها وقد تقرر ان كل ما قام به الحادث فهو حادث والحادث لا يكون الا ممكنا فقد استلزم وصفه تعالى بالتنزه عن علامات الحدوث وصفه بوجوب الوجود فكانه قال حمدا لمن وجب وجوده (قوله وتقدس) التقديس التطهير والتطهير النظافة والخلوص من الادناس حسية ومعنوية فالتقدس يرجع للتنزه والكم والكيف من

لادخال شئ لم يبين بعد (قوله في الجملة) سيأتي بين فائدة ذكره وهو متعلق بالاسعاف اى انها تفيد استعانة في الجملة لامن كل وجه (قوله وذلك بأن نأخذ عدة امور) بيان لوجه الاستعانة ومعناه انا اذا اردنا تحديد النوع مثلا نظرنا في الافراد التي يصدق عليها ونطلب جميع المحمولات المتقومة لها فنجد بعض تلك المقومات مشتركا وبعضها مختصا فالمشترك هو الجنس والمختص هو الفصل ولا معنى للحد الا ما تركب من الجنس والفصل لانهما ذاتيان للمحدود والتعريف بالذاتيات حد ثم ان هذا القول ليس كليا بل هو مختص بالماهيات المركبة دون البسيطة قال في المواقف المركب يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده وقد قسم الماهيات في موضع آخر منها الى اربعة اقسام قال الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها وينتهي المركب الى البسيط والا كان مركبا من امور لا نهاية لها وكلاهما يعتبر بالقياس الى

في الجملة وذلك بأن نأخذ عدة امور

النقائص فهو بمعنى تنزه وسيأتي معنى الكم والكيف ثم ان الكم اما متصل او منفصل والمتصل اما قار الذات اى مجتمعة اجزاؤه في الوجود وهو المقدار او ليست مجتمعة وهو الزمان والمنفصل ما يعرض للمعدودات والمولى سبحانه وتعالى لا يتصف بشئ من الكمية والكيفية لانهما من قبيل الاعراض ويستحيل اتصافه تعالى بالعرض فنفي الكمية عن ذاته تعالى يستلزم الوحدة اى لا يكون مركبا والتفرد بالالوهية اى لا ثاني له فقد انتفى الكم المتصل والمنفصل واما الصفة فلا يعقل عروض الكم المتصل لها سواء كانت قديمة او حادثة لانه من لوازم الاجسام اذ هو عبارة عن المقدار اى الامتداد القائم بالجسم فحينئذ المنفي عن الصفات هو الكم المنفصل وهو التعدد بمعنى انه ليس هنالك قدرتان وارادتان الخ اعم من ان يكونا قائمين بذاته تعالى او تكون احداهما قائمة بذاته تعالى والاخرى بذات ثانية وقد ذهب بعض اهل السنة الى تعدد العلم بتعدد المعلوم وباعتبار

قبيل الاعراض وقد ثبت استحالة قيام العرض بذاته تعالى وسيأتي معنى الكم والكيف وقوله وسائر المنقصات جمع منقص اى وصف منقص فهو وصف لغير العاقل او جمع منقصة بمعنى صفة منقصة وعطفه على ما قبله من عطف العام على الخاص ان فسر سائر بجميع او عطف مغاير ان

العقل تارة والى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من امور متعددة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور تتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى يلتئم من

خصوص هذه الصفة على هذا القول لم ينتف الكم المنفصل عنها فانه نفس العدد ولا يقال انه دائم بتلك العلوم كيف فانها على مذهب اهل السنة امر اعتبارى كالكم واما عند الحكماء فالكمية امر اعتبارى والكم من قبيل الاعراض عندهم ويستحيل قيامها بذاته تعالى او بشئ من صفاته على انه سيأتى لنا ان التحقيق ان العدد لا وجود له خارجا على مذهب الحكماء واما الافعال فلا يعقل عروض الكم المتصل لها ايضا بعين ما قلنا فى الصفات وهى متعددة غير متناهية ويصح نفى الكم المنفصل عنها على معنى انه ليس هناك ثان له فعل كفعله تعالى لكن لا حاجة الى ذلك لاغناء دليل انفراده تعالى بالايجاد عن ذلك ودليل الوحدانية مشهور وفى كتب اهل الكلام مسطور الا ان السهروردى اورد دليلا وجيزا على مصطلح اهل الاشراق فلا بأس بنقله لغرابته قال رحمه الله تعالى فى الهياكل لا يصح ان يكون شيئان هما واجبا الوجود لانهما حينئذ اشتركا فى وجوب الوجود الذى هو غير خارج عن حقيقتهما فلا بد من فارق بينهما فيتوقف وجود احدهما او كلاهما على الفارق اى ووجوب الوجود ينافى الاحتياج الى الغير ونقضه الدوانى فى شرحه بانه يتم لو كان قوله الوجوب الذاتى المطلق عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون قوله على ما تحته قولا عرضيا ويكون له افراد متعددة متمايزة بتمامها مشتركة فى هذا العارض (قوله وسائر) اى باقى فيكون العطف مغايرا او جميع فيكون من عطف العام (قوله وصلاة وسلاما) فى شرح الشهاب الخفاجى على درة

وسائر المنقصات وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الجامع

فسر سائر بباقى (قوله وصلاة وسلاما) كلاهما منصوبان على المفعولية المطلقة اى اصلى صلاة واسلم سلاما وتعدية الصلاة بعلى لانها تضمنت معنى العطف فلا يقال ان الدعاء اذا تعدى بعلى يكون للمضرة لان الصلاة ليست بمعنى الدعاء بل بمعنى العطف ولو سلم انها بمعنى الدعاء فلا يلزم من كون

اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر وهو تسلسل ما لا يتناهى وهو محال فلا تكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهية المعقولة بالكنه اذ ولم يذكر مثالا للمركب العقلي لان مثال البسيط الخارجي مثال له هذا ولو جعل ما ذكرناه وجها لقوله في الجملة اي في بعض الصور وهي الماهية المركبة دون جميع الماهيات لكان حسنا انما احتجنا عند ارادة الاطلاع على الكليات الى اشخاصها الان التحقيق ان ليس في الخارج الا الاشخاص قال في شرح المقاصد ليس في الخارج الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات تتعلق بها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك في زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وحينئذ فلا بد من كون الاشخاص متعددة حتى يتأتى الاشتراك والاختصاص فظهر فساد ما قيل لم يكتف بشخص واحد لئلا يتوهم دخول التشخص فيه بخلاف ما لو تعددت الاشخاص فانه يقطع النظر عن

الغواص اصل معنى الصلاة الانعطاف الجسماني لانها مأخوذة من الصلوين على ما حقق في شروح الكشاف ثم استعمل في الرحمة والدعاء لما فيهما من التعطف المعنوي ولذا عدي بعلى كما يقال تعطف عليه فلا يرد عليه ان تعدى الدعاء بعلى للمضرة فكيف تكون الصلاة بمعنى الدعاء ولا حاجة لان يقال لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ آخر ان يتعدى تعديته (قوله الجامع للحكم) جمع حكمة قال النووي فيها اقوال كثيرة مضطربة وقد صفا لنا منها انها عبارة عن العلم المتقن بالاحكام المشتملة على المعرفة بالله تعالى المصحوب بنفاذ البصيرة وتهذيب النفس وتحقيق الحق والعمل به والصد عن اتباع الهوى والباطل والحكيم من له ذلك وقد تطلق الحكمة على القرآن وهو مشتمل على ذلك وعلى النبوة كذلك

للحكم وعلى آله واصحابه

لفظ بمعنى لفظ آخر ان يتعدى بما يتعدى به ذلك اللفظ الآخر (قوله للحكم) جمع حكمة فسرت بتفاسير يصح ارادتها كلها او من بعض تلك التفاسير انها العلم النافع وقد جمع صلى الله عليه وسلم علوم الاولين والآخرين اي ما يمكن حصوله للبشر فلا يلزم مساواة علمه صلى الله عليه

المشخصات

التشخصات لضرورة تباينها (قوله من اشخاص المحدود) اى افراده الشخصية دون الصنفية وان كان قوله بعد فأخذ من اشخاصه روميا وتركيا الخ يقتضي ان المأخوذ هو الافراد الصنفية وليس بمستقيم قال فى شرح المطالع مفهوم النوع لا يتحصل الا اذا اعتبر فيه شيآن نسبته الى ماقوقه لانه مقول عليه الجنس ونسبته الى ماتحته لاعتبار مفهوم الكلي فيه والنسبة الى ماتحته المعتبرة فى الحقيقى هى النسبة الى الاشخاص والمعتبرة فى الاضافى اعم من ان تكون الى الاشخاص او الانواع اه وظهر لك منه ايضا ان ماذكر فى النوع الحقيقى دون الاضافى والاطلاق يقتضيه كالتعبير بالاشخاص والبيان المذكور اذ لو اريد ماهو اعم منه والاضافى لعبر بالافراد ويكون قرينة للتعميم فيه (قوله كونها هذا المحدود) قد يتراءى التنافى بين كونها من افراده وكونها نفسه وليس كذلك فان الافراد الشخصية كزيد وعمرو اذا لوحظت مع مشخصاتها الخارجية فهي افراد للانسان وعند عدم هذه الملاحظة هى عينه قال العلامة الرازى فى شرح الشمسية النوع كالانسان نفس ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرها من الجزئيات وهى لا تزيد على الانسان الا بعوارض مشخصة خارجة عنه بها يمتاز شخص عن شخص اه فان قلت هذا الكلام يقتضى ان افراد الانسان لا تزيد على مفهومه الا بلحوق العوارض المشخصة من الكم والكيف وغير ذلك فيكون زيد

وقد تطلق على العلم فقط وعلى المعرفة فقط ونحو ذلك قال شيخ شيوخنا

وسلم لعلم الله تعالى فان الحادث لا يساوى القديم (قوله جواهر الفضل) المراد بالجواهر هنا المعادن النفيسة كالياقوت واللؤلؤ ونحو ذلك والفضل الصفات الكاملة كالعلم والكرم والشجاعة ونحوها وفى الفضل استعارة مكنية بأن شبه بامرأة حسناء وطوى ذكر المشبه به ورمز اليه بشئ من لوازمه وهو الجواهر وهي استعارة تخييلية اوهو تشبيه بليغ اى هم كجواهر الفضل وحينئذ يقرأ بالرفع على انه نعت مقطوع للمدح والجوهر وان لم يكن مشتقا الا انه مؤول به لانه بمعنى النفيس ويصح ان يراد بالجوهر المقابل للعرض ومعنى كونهم جواهر الفضل ان الفضل قائم بهم قيام العرض بالجوهر فلا ينفك عنهم (قوله من بهم) متعلق بقوله

من اشخاص المحدود ان كان المحدود نوعا ومن اشخاص انواعه ان كان جنسا وتعلم انها باعتبار كونها هذا المحدود

جواهر الفضل من بهم عقد المعارف انتظم (وبعد) فيقول الفقير الى مولاه احمد السجاعى لا يزال

مثلا عبارة عن الانسان الملحوق للاعراض وذلك مخالف لما تقرر عندهم من ان الشخص عبارة عن الماهية والتشخص وهو امر وجودي داخل في قوامها فالجواب ما اشار اليه السيد قدس سره من ان تلك العوارض ليست معتبرة في ماهية تلك الافراد بل في كونها اشخاصا متعينة ممتازا بعضها عن بعض فتكون الانسانية تمام ماهية كل فرد من تلك الافراد ثم لا يخفى عليك ان ملاحظة كون تلك الافراد هي الحدود انما يكون بقطع النظر عن المشخصات فترجع للحقيقة الكلية والكليات امور اعتبارية لا تندرج تحت مقولة لانها انما تصدق على الموجودات الخارجية وانما الذي يصح اندراجه تحت المقولة هو الفرد الخارجي ولا يكون كذلك الا اذا اعتبر معه التشخص فهذا ينافيه فكان الاولى حذف قوله وتعلم انها الخ كما يرشد الى ذلك عبارة المقاصد السابقة الآن يجاب بأن هذا الكلام مبني على وجود الكلي الطبيعي في

واصح ما قيل في الحكمة انها وضع الشيء في محله او الفهم في كتاب الله ذكره العلقمي في شرح الجامع الصغير وفسر الحكماء الحكمة بانها علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية (قوله وعلى آله) قال الجلال الدواني آل الشخص من يؤل اليه ذلك الشخص اما بحسب النسب او بحسب النسبة اما الاول فهم الذين حرم عليهم الصدقة في الشريعة المحمدية وهم بنو هاشم و بنو المطلب عند بعض الائمة وبنو هاشم فقط عند البعض واما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكماء المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف فآله صلى الله عليه وسلم من يؤل اليه اما بحسب نسبته صلى الله عليه وسلم بحياته الجسمانية فاولاده النسبية ومن

في سبيل الخيرات ساعي
هذا شرح لطيف

انتظم قدمه عليه لافادة الحصر اي لا بغيرهم والعقد الخيط الذي ينتظم فيه اللآلي والمعارف جمع معرفة بمعنى معروفة اي الامور المعروفة وانتظم اجتمع وفي عقد المعارف استعارة مكنية والانتظام ترشيح (قوله في سبيل الخيرات) بلفظ المفرد وفي نسخة سبل الخيرات بلفظ الجمع ودما

من اى مقولة من المقولات ولا تنظر الى غير ذلك الاعتبار من الاعتبارات

الخارج وفيه كلام يأتى قريبا (قوله من اى مقولة) اى داخلة تحت واحدة من تلك المقولات ومعنى دخولها تحتها صحة صدق تلك المقولة عليها فان زيدا او عمرا مثلا يحمل عليهما الجوهر فيدخلان تحت مقولته (قوله ولا تنظر الى غير ذلك الاعتبار من الاعتبارات) الاعتبار الاول بدل من اسم الاشارة او عطف بيان والثانى بيان للغير والمعنى لا تلاحظ امرا معتبرا من سائر الامور التى يمكن اعتبارها غير ذلك الاعتبار اى الامر المعتبر وهو كون ذلك الفرد عين الحدود وقد علمت ما فيه والذى يظهر لى فى تقرير هذا المقام ان زيدا او عمرا مثلا يعرض لهما اعتبارات عقلية فباعتبار الجسمية يدخلان تحت مقولة الجوهر وباعتبار كون احدهما ابا للآخر مثلا يدخلان تحت مقولة الاضافة وباعتبار كون احدهما

لان نحو زيد ... بنوع ... للتنبيه

يحذو احذوهم من اقاربه الصورية او بحسب نسبته بجهاته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره سواء سبقوه زمانا او لحقوه ولا شك ان النسبة الثانية اوكد من الاولى والثالثة من الثانية اوكد من الاولى منها واذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلاث كان نورا على نور كالائمة المشهورة من العترة الطاهرة رضوان الله عليهم اجمعين (قوله وانموذج) قال فى المصباح الانموذج بالهمزة ما يدل على صفة الشئ وهو معرب وفى لغة نموذج بفتح النون والذال المعجمة مفتوحة قال بعض الائمة مثال الشئ الذى يعمل عليه وهو تعريب نموذه وقال الصواب نموذج لان المعرب لا تغير فيه بزيادة اهـ قال الشهاب الخفاجى وليس بشئ الا

وانموذج شريف

بمعنى فان سبيل مفرد مضاف فيعم (قوله وانموذج) هو بالهمز ما يدل على صفة الشئ او هو مثال الشئ الذى يعمل عليه وكانه شبه هذه الرسالة لكون ما فيها بعضا من علم الحكمة يتوصل به لمعرفة غيره بالانموذج اى الشئ الذى يجعل علامة على البقية استعارة مصرحة والقرينة حالية ووجه الشبه الايصال فى كل فكما ان الانموذج يتوصل به لمعرفة ما جعل انموذجا له كذلك هذه الرسالة يتوصل بها لمعرفة مسائل غيرها من فن الحكمة هذا على المعنى الاول للانموذج واما على المعنى الثانى فلان مثال الشئ مماثل له فى الجملة فكان المسائل التى احتوت عليها هذه الرسالة

ضار باو الآخر مقمرو بايدخ لان تحت الفعل والانفعال فننظر لهما باعتبار الجسمية فيكونان من مقولة الجوهر ثم نجد كل واحد منهما مباينا للآخر باعتبار شكله ومشاركاله في صفة النطق وهما بهذا الاعتبار مباينان للفرس ثم نجد هنالك قدرا مشتركا بينهما وبين الفرس وغيره من بقية الحيوانات وهو الجسم النامي الحساس فعلمنا ان فيهما امرا مختصا وهو الفصل وامرا مشتركا وهو الجنس وهذا هو حقيقة النوع الذي هو عبارة عن الجنس والفصل فعلمنا ان حقيقة الانسان الذي نريد حده حيوان ناطق وهذا معنى قولهم ان الكليات تنتزع من جزئياتها قال الفاضل السيالكوتي لاشك ان الجزئي هو الموجود اصالة والامور الكلية سواء كانت ذاتية او عرضية منتزعة منه على ماهو تحقيق المتأخرين

تراهم عربوا اهليلة وقالوا اهليلج واهليلج نقل عن المصنف (قوله والمراد بها) اي القال والمراد لان المقول يطلق على كل كلي محمول لكن متى قيل مقولة كذا او هذا الشئ من مقولة كذا انما يعنون احد الاجناس العالية المنحصرة في العشر اخذا من قولهم الشئ متى اطلق ينصرف للفرد الكامل فحكمة تخصيصها بهذا الاسم عند الاطلاق انها لما كانت اجناسا عالية كانت اوسع مقولية وصدقا من غيرها من حيث انها تصدق على ماصدق عليه جميع الافراد المندرجة تحتها كالجوهر مثلا فانه يصدق على الجوهر الفرد وعلى مطلق جسم وعلى الجسم النامي وعلى الحيوان بخلاف ماتحته فانه لا يصدق عليه ولا على مافوقه بل كل

تحاكي وتشابه بقية المسائل الحكمية فشبهت هذه الرسالة بانموذج الشئ الذي يعمل عليه اي المحاكي له والمماثل استعارة مصرحة ووجه الشبه المحاكاة والمماثلة في كل لا يقال يلزم عليه محاكاة الشئ لنفسه ومماثلته له لان مافي هذه الرسالة من فن الحكمة لانا نقول لما كانت هذه الرسالة سهلة بالنسبة للبقية صح جعلها مثالا لها باعتبار ان مثال الشئ يحصل اولا ثم يطلب تحصيل الشئ الذي جعل ذلك الشئ مثالا له (قوله لنظمي المقولات) فيه استعارة مكنية حيث شبه المقولات اي المسائل المبحوث فيها عن المقولات باللؤلؤ بجامع النفاسة في كل وطوى ذكر المشبه به ورمز اليه بشئ من لوازمه وهو النظم (قوله يتمم مفاده) صفة لشرح اي يتمم

(قوله

لنظمي المقولات يتمم مفاده

(قوله ثم تطلب) اى تتنزع على نحو ماقررناه جميع محمولاتها اى جميع الاجزاء التى انتزعتها من تلك الاشخاص التى يصح ان تحمل عليها فتقول مثلا زيد جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق ثم لا تتوهم ان المعرف والمحدود فى هذا المثال زيد فان الواحد بالشخص لا يحد قال فى التلويح الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل لا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما تشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته اه بل المعرف فى الحقيقة هو الانسان الذى تصورناه فى هذا الجزئى اذ قد علمنا ان هذا الجزئى متى جرد عن مشخصاته رجع للحقيقة الكلية وانما اعتبر فى الجزء ان يكون محمولا لانه ليس كل جزء جنسا ولا فصلا اذ العشرة مركبة من الآحاد

جنس منها انما يصدق على ماتحته واما الجزئيات فقال السيد فى حواشى الشمسية انه لا حمل فيها والحمل انما يكون فى الكليات ونحو هذا زيد

ذلك الشرح ما يستفاد من النظم فالمفاد اسم مفعول من افاد (قوله وبين مراده) صفة ايضا للشرح وفيه مجاز حذفى اى مراد مؤلفه (قوله سالكا سبيل الايجاز) حال من يتمم او يبين (قوله مع توضيح المراد) فيه احتراس اذ ربما يتوهم من الايجاز الخفاء فاحترس عنه بقوله مع توضيح المراد (قوله واستعيذ) بينه وبين استعين جناس مضارع وهو الاتفاق فى جميع الحروف والاختلاف بحرفين متباعدين فى المخرج كقول الحريرى بينى وبين كنى ليل دامس وطريق طامس (قوله جمع مقولة) اى ماهية مقولة او حقيقة مقولة او نحو ذلك فالتأنيث بهذا الاعتبار فالمقولة صفة جرت على موصوف مؤنث محذوف اى ماهية ونحوها ولك ان تجعل التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية نظير ما قيل فى لفظ مقدمة اذ هذه اى لفظ مقولة صار علما بالغلبة فى اصطلاحهم على الجنس العالى (قوله والمراد بها) اى بلفظ مقولة الخ يعنى ان لفظ مقولة صادق على كل ماهية تقال اى تحمل فان القول عندهم معناه الحمل اى الاخبار ولا شك ان كل كلى يقال اى يحمل وانما الخلاف فى الجزئى هل يحمل او لا فمنع بعضهم حمل الجزئى وقال ان قولك هذا زيد وان كان المحمول جزئيا هو كلى تأويلا لانه يؤول بمسمى بزيد والمسمى كلى لصدقه على زيد وغيره وقال بعضهم

ثم تطلب جميع محمولاتها

ويبين مراده مستمدا ذلك من المواقف وشروحه وغيرها من الكتب المعتبرات سالكا سبيل الايجاز مع توضيح المراد وبالله استعين واستعيذ من شياطين الانس والجن فى الدنيا ويوم التناد ❊ وسميته الجواهر المنتظمات فى عقود المقولات ❊ وقد قلت بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله واصحابه المفضلة (ان المقولات) جمع مقولة والمراد

والبيت من السقف والجدار مع ان شيأ من تلك الاجزاء ليس بجنس ولا فصل بل الجزء المحمول اما جنس او فصل قال فى شرح المطالع ليس كل ماهية مركبة يكون تركيبها من الجنس والفصل لجواز تركبها من الاجزاء الغير المحمولة ولا كل ماهية مركبة من الاجزاء المحمولة كذلك بناء على الاحتمال المذكور اه ومراده بالاحتمال المذكور احتمال تركب الماهية من امرين متساويين (قوله المقومة لها) اى الداخلة فى قوامها

مؤول بمسمى زيد فهو كلى تأويلا اورده الدوانى وحقق انها تحمل كالكليات

بل يحمل الجزئى بدون تأويل ثم خص لفظ مقولة بالجنس العالى بحيث متى اطلق انصرف اليه ونكتة ذلك ان كل كلى يمكن حمله الا ان هذه المقولات اوسع دائرة فى الحمل لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى الجسم النامى وعلى الحيوان وعلى الانسان وعلى افراد الانسان صدق الجنس على افراده بمعنى تحققه فيها وحمله عليها واما كل واحد من هذه الكليات التى اندرجت تحته فانما تصدق على ما تحتها فالجسم مثلا يصدق على الجسم النامى وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم من قبيل صدق الجنس على افراده اى تحققه فيها ولا يتحقق الجسم فى الجوهر بهذا المعنى فلا يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النامى حيوان لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو ممنوع بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان ولما كانت هذه المقولات اوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول فيشمل اى محمول كان اشار الى ان المراد بها هنا الاجناس العالية فاذا قيل مثلا زيد من اى شئ ولا معناه يندرج تحت اى جنس من الاجناس العالية وجوابه من مقولة الجوهر واذا قيل مثلا البياض من اى مقولة بمعنى يندرج تحت اى جنس من هذه الاجناس وجوابه انه من مقولة الكيف وهكذا (قوله فى اصطلاح الحكماء) الاصطلاح الاتفاق والمراد مصطلحهم اى الالفاظ التى اصطلحوا على وضعها للمعانى متعارفة بينهم والجار والمجرور حال من المبتدا اى حالة كون ذلك المراد جاريا على ما اصطلحوا عليه والحكماء جمع حكيم وهو العالم بفن الحكمة وهى علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية (قوله الاجناس العالية) الاجناس جمع جنس وهو كلى مقول على

التى

المقومة لها بذلك الاعتبار

فى اصطلاح الحكماء الاجناس العالية

التى تحصلت بها الحقيقة الكلية وهى الاجزاء الذاتية المنحصرة فى الجنس والفصل قال فى شرح المطالع ان الفصل اذا اقترن بطبيعة الجنس افرزها وعينها وقومها نوعا ثم بعد ذلك يلزمها ما يلزمها او يعرض لها ما يعرض لها فالقوة التى تسمى نفسا ناطقة لما قارنت بالمادة فصار الحيوان ناطقا استعد

وقد بسطنا الكلام على ذلك فى الحواشى الكبرى (قوله للموجودات) اى الممكنة قالوا الموجود فى الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض فالجوهر مقولة واحدة

كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو وهو ينقسم الى اربعة اقسام جنس عال اى لا جنس فوقه وتحته اجناس وذلك كالجوهر وجنس سافل اى لا جنس تحته وتحته انواع كالحيوان فان تحته الانسان والفرس والحمار مثلا وهذه انواع وليست اجناسا وجنس متوسط وذلك كمطلق جسم وجسم نام والمراد بكونه متوسطا ان فوقه جنسا وتحته جنسا فهو متوسط بينهما وجنس منفرد اى خارج عن سلك ترتيب الاجناس ويمثلون له بالعقل بناء على ان الجوهر ليس جنسا له وان افراد العقول العشرة المندرجة تحته انواع فيكون جنسا منفردا اى لا جنس فوقه ولا جنس تحته اما اذا قلنا ان الجوهر جنس له فلا يكون جنسا منفردا بل سافلا ان كان ما تحته انواعا او يكون نوعا سافلا ان كان ما تحته من افراد العقول اشخاصا وهذه المقولات العشرة اجناس عالية للممكنات لان الممكن الذى وجوده من غيره اما جوهر او عرض فالجوهر مقولة برأسها والعرض تسع مقولات وهى الكم والكيف والمضاف الخ وقد نظمها بعضهم بقوله

عد المقولات فى عشر سأنظمها * فى بيت شعر علا فى رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى * اين ووضع له ان ينفعل فعلا

واشار بعضهم لامثلتها بقوله

زيد الطويل الازرق ابن مالك * فى بيته بالامس كان متكى
بيده غصن لواه فالتوى * فهذه عشر مقولات سوا

(قوله للموجودات) صفة ثانية ٣ للمقولات اى الكائنة للموجودات والمراد الموجودات الممكنة فلا يندرج شئ من واجب الوجود تعالى

للموجودات (لديهم) اى عند الحكماء

٣ (قوله صفة ثانية للمقولات) كذا فى النسخ التى بأيدينا والصواب ان يقول صفة ثانية للاجناس اه

لقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك ليس واحد منها يقترن بالحيوانية اولا فيحصل للحيوان استعداد النطق بل هو السابق وهي توابع فانه يحدث الآخرية وهي الغيرية اه باختصار والمراد بالآخرية الاختلاف بالذات وبالغيرية الاختلاف باللوازم وقال في موضع آخر نقل الامام عن الشيخ الرئيس ان الفصل علة فاعلية لوجودها اي الحصة مثلا من الحيوان في الانسان حصة وكذا في الفرس وغيره فالموجد للحيوانية التي في الانسان هو الناطقية وللحيوانية التي في الفرس هو الصاهلية وتقرير الدليل عليه ان احدهما من الجنس والفصل ان لم يكن علة للآخر لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجانب الانسان وان كان علة فليست هي الجنس والا لاستلزم الفصل فتعين ان يكون الفصل علة وهو المطلوب قال الرازي وما نقله عن الشيخ غير مطابق فانه ما ذهب الى علية الفصل للحصة بل لطبيعة الجنس على ما نقلنا عنه في صدر المبحث حيث قال الفصل ينفصل من سائر الامور التي معه لانه هو الذي يلتى اولا طبيعة الجنس فيحصله ويفرزه وانها انما تلحقها بعد ما لقيها وافرزها وليس مراده ان الفصل علة لوجود الجنس والا لكان اما علة له في الخارج فيتقدم عليه بالوجود وهو محال لاتحادهما في الجعل والوجود واما علة له في الذهن وهو ايضا

والعرض تحته تسع مقولات فتمت المقولات عشرا (قوله تحصر في العشر) على راى المحققين منهم وهو المشهور وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وبعضهم جعلها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولة ان يفعل وان ينفعل اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما وقيل هما اثنان الجوهر والعرض وقيل اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة وجعلوها جنسا للسبع البقية التي هي ما عدا الكم والكيف وكل هذه اقوال

وتقدس تحت واحدة منها (قوله تحصر في العشر) وبعضهم جعلها مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم جعلها اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويندرج تحتها بقية الاعراض النسبية التي اولها الاضافة وآخرها الانفعال والحصر في العشرة هو المشهور وقد قلت في منظومتي

ان المقولات لدى الجمهور * عشر حوت لسائر الامور

(تحصر في العشر وهي عرض) بفتحتين

محال

محال والا لم يعقل الجنس بدون الفصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمة في العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة وهي غير كل واحد منها في الوجود غير متحصلة بنفسها الا طابق تمام ماهياتها المتحصلة واذا انضاف اليها الصور الفصلية عينتها وحصلتها اى جعلتها مطابقة للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام والتحصيل والعلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها (قوله من تلك المقولة) اى التي ظهر المحدود منها كذا قيل وقد علمت فساده فان المحدود هو الانسان اى الحقيقة الكلية وهي امر اعتباري كما سبقت (قوله لقاعدة ان الجزء المحمول) اى ولا تكون تلك المحمولات من غير تلك المقولة لقاعدة الخ (قوله يجب ان يكون من مقولة الماهية) وذلك لان معنى حمل الشئ على الشئ اتحاده معه في

ضعيفة (قوله وانواعه تسعة) تلك الانواع هي الكم والكيف والمضاف الخ ان قلت هذه هي الاجناس العالية فكيف تكون انواعا قلت نوعيتها بالقياس الى اندراجها تحت مطلق العرض وهذا لا ينافي جنسيتها في نفسها فهي انواع اضافية لا حقيقية فان قلت حيث كان العرض جنسا لها كان هو الجنس العالي فيكون هو المقولة ويلزم انحصار المقولات في اثنين فقط كما قيل بذلك قلت انما يتم ذلك لو كان ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وقال الاصفهاني

(قوله وانواعه) اى العرض تسعة ان قلت هي اجناس عالية فكيف يجعل انواعا قلت كونها انواعا اضافية لا ينافي انها في حد ذاتها اجناس عالية فان قلت جعلها انواعا اضافية يقتضي ان الجنس وهو العرض داخل في حقيقتها فيكون هو الجنس العالي قلت العرض يكون بالنسبة اليها عرضا عاما كالماشي بالنسبة للانسان وحملها انواعا له باعتبار الحصص المتحققة فيها من العرض نظير هذا ان الماشي يصدق على الانسان وعلى غيره وهو عرض عام له وفي كل من الانسان والفرس مثلا حصة اى قدر من المشي فيصح ان يقال ان هذه انواع للماشي باعتبار تلك الحصص (قوله وعمدتهم) اى الذي اعتمدوا عليه وتمسكوا به الاستقراء وهو تتبع الجزئيات لاثبات

من تلك المقولة لقاعدة ان الجزء المحمول يجب ان يكون من مقولة الماهية

والانواعه تسعة (وجوهر) وعمدتهم في حصر الاعراض في تسعة

الوجود وليس معناه ان وجودا واحدا قائم بهما لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل معناه ان الوجود لاحدهما بالاصالة وللآخر بالتبع بأن يكون منتزعا منه ولو كان المحمول من مقولة الموضوع لزم اتحاد الشئ بما باينه فى الوجود وهو باطل فان قلت ما تصنع فى قولنا زيد ذو بياض فان الحمل صحيح مع ان الموضوع من مقولة الجوهر والمحمول من مقولة الكيف قلت الحمل المعتبر ههنا هو حمل المواطأة والحمل المذكور ليس منه نعم يقال زيد ابيض والابيض هو نفس زيد قال فى شرح المطالع فصل الانسان مثلا الناطق المحمول عليه بالمواطأة لا النطق الذى لا يحمل عليه الا بالاشتقاق فان الفصل من اقسام الكلى وصورته فى جميعها ان يكون

فى شرح الطوالع الحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم تكن مفتقرة الى البيان لان الجنس ذاتى والذاتى لا يفتقر الى البيان فان قلت اذا انتفى كونه ذاتيا انتفى كونه جنسا لان الجنس من الذاتيات وحينئذ يكون عرضا عاما وصدقه عليها كصدق الماشى على افراده فلا يقال فى تلك الافراد انها انواع للماشى فالفرس والحمار والانسان مثلا يصدق عليها الماشى صدق العرض العام على معروضه ومعلوم ان هذه الافراد انواع مندرجة تحت الحيوان لا تحت الماشى فان النوع انما يندرج تحت الجنس كما هو مقرر فى المنطق والحاصل ان مقتضى كون المقولات التسع انواعا للعرض ان يكون جنسا لها فيكون هو الجنس العالى ومقتضى ما فى المقاصد انه عرض عام وحينئذ لا يكون انواعا فبين الكلامين تدافع قلت يمكن التوفيق بين الكلامين بان المصنف جعلها انواعا باعتبار ما فيها من الحصص التى للعرض ففى الحقيقة النوع هو الحصص المتحققة فيها وهذا لا ينافى ان يكون مفهوم العرض ليس ذاتيا بل عرض كما يؤخذ ذلك من قول المقاصد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص وتوضيح هذا ان الماشى مثلا صدقه على المشى المتحقق فى الفرس والمتحقق فى الحمار والمتحقق فى الانسان صدق الجنس على افراده فتكون هذه الحصص انواعا له واما صدقه على ذات الافراد باعتبار تحقق هذه الحصص فيها صدق العرض

الحكم الكلى ثم ان تتبعت جميع الجزئيات كان تاما وان لم تتبع كلها كان

مقولا

وحينئذ يحصل تمام المحمولات المشتركة والمختصة وهو الجنس والفصل

الاستقراء الناقص لما يأتى ووجه ضبطه ان العرض اما ان يقبل القسمة

مقولا على جزئياته و يعطيها اسمه وحده والنطق لا يعطى شيأ من الجزئيات حده ولا اسمه وكذلك البواقى فان الخاصة للانسان ليس هو الضحك ولا العرض العام المشى بل الضاحك والماشى وحيث يطلق مثالا للخمسة ما ليس بمحمول فيه مجاز (قوله وحينئذ) اى حينئذ اعتبرت هذه الاعتبارات يحصل تمام المحمولات اى جميعها (قوله وهو الجنس والفصل) الاول للاول والثانى للثانى فالجمع هنا مستعمل فى اثنين مع ان اقل ما صدقه ثلاثة ويجاب بأن الجنس يصدق بالقريب وهو تمام المشترك بين الماهية وجميع ما شاركها فى ذات الجنس و بالبعيد وهو ما ليس تمام المشترك بل بعضه كالحساس والفصل ايضا يصدق بالقريب وهو المميز للماهية عن مشاركها فى جنسها القريب كالناطق و بالبعيد وهو المميز عن المشارك فى الجنس البعيد كالحساس ومما ينبغى ان ينبه عليه ان هذا البيان السابق لا يجرى فى الماهية البسيطة ولا الشخص لانهما لا يحدان وقد سبق توجيه ذلك وبقى الاشكال بعدم جريانه فى الكلى المنحصر فى فرد والكليات التى لا افراد لها كالماهيات المعدومة والكليات الفرضية كاللا ممكن واللا شئ وانه اذا تركبت ماهية من امرين

العام على معروضه فتدبر (قوله الاستقراء الناقص) قال السيد فى شرح المواقف وهو لا يفيد الا ظنا ضعيفا ثم لا يخفى ان المفهومات الاعتبارية كالوجوب والامكان والوجود والشيئية وكذلك الامور

بالقصار وما هنا من قبيل الثانى والاستقراء الناقص يفيد ظنا ضعيفا (قوله لما يأتى) هذه اللفظة زادها من عند نفسه على عبارة المواقف التى لخص منها ما هنا واشار بها لقوله بعد لجواز جنس الخ وكان الاولى ان يقول وعمدتهم فى حصر الاعراض فى تسعة الاستقراء الناقص وهو انما يفيد ظنا ضعيفا ولا يفيد يقينا لما يأتى الخ او يقول فيما يأتى ولم يثبت الحصر يقينا لجواز الخ فلا بد من زيادة اما هنا واما هناك حتى يستقيم الكلام (قوله ووجه ضبطه) اى الحصر ثم ان هذا الحصر استقرائى كالاول والغالب فيه ان لا يردد بين النفى والاثبات فما هنا على خلاف الغالب واما الذى يردد بين النفى والاثبات فهو الحصر العقلى (قوله اما ان يقبل القسمة) اى ذاتا يقبل القسمة اى صاحب قبول القسمة والمراد بها هنا القسمة

متساويين لايقال لاحد الجزأين جنس والآخر فصل مع ان هذه كلها
ماهيات كلية مركبة تحدو جوابه اما عن الاخير فقد برهن على بطلانه
بانه لو تركبت ماهية من امرين متساويين فاما ان لايحتاج احدهما

للآخر وهو محال ضرورة احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى
البعض او يحتاج فان احتاج كل منهما الى الآخر يلزم الدور والا يلزم
الترجيح بلا مرجح لانهما ذاتيان متساويان فاحتياج احدهما الى
الآخر ليس اولى من احتياج الآخر اليه واما ما قبله فانها وان بحث عنها
فى المنطق واثبت لها فيه احوال الا انها ليست مقصودة بالذات قال السيد
قدس سره المقصود الاصلى معرفة احوال الموجودات اذ لا كمال يعتد به
فى معرفة احوال المعدومات الا ان قواعد الفن شاملة لجميع المفهومات
موجودة كانت او معدومة ممكنة كانت او ممتنعة والمقصود الاصلى من

العدمية كالعمى والجهل ليست مندرجة تحتها وكذلك مفهوم المشتقات نحو
الابيض والاسود خارجة عنها الا انها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل
السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لايتحصل به
ماهية وحينئذ فالمشتقات كلها خارجة عن المقولات ثم مباديها تندرج

الوهمية وهى فرض شئ غير شئ فانها التى يقبلها الكم لا القسمة الفعلية
التى هى الانفصال وفسرت باحداث هويتين فى الجسم فان القابل لها هو
الهيولى عندهم ويقبلها الجسم لكن بواسطة الهيولى (قوله لذاته) متعلق
بيقبل فخرج به ما يقبلها لكن لا لذاته بل بواسطة الكم القائم به كالجسم
فانه يقبل القسمة الوهمية بسبب عروض الكم المتصل له (قوله الاول)
وهو ما يقبل القسمة لذاته وقوله والثانى اى مصدوق قوله اولا (قوله
معقولا بالنسبة الى الغير) اى يحتاج العقل فى تعقله الى تعقل امر آخر وهو
النسب السبعة اعنى الاضافة والاين والمتى الخ فان كل واحد منها يتوقف
تعقله على تعقل شيئين ولذا سميت نسبا لان النسبة لا تعقل الا بين اثنين مثلا
الاضافة كالابوة والبنوة يتوقف تعقل الابوة على تعقل البنوة وبالعكس
والمتى وهو حصول الشئ فى الزمان نسبة بينه وبين الزمان فيتوقف تعقل
ذلك الحصول على شيئين هما ذلك الشئ والزمان وهكذا الباقى (قوله
الثانى) وهو الذى لا يتوقف تعقله على تعقل الغير (قوله ولا يرد على الحصر

لذاته ام لا الاول الكم
والثانى اما ان يكون
مفهومه معقولا بالنسبة
الى الغير اولا الثانى الكيف
والاول النسبة واقسامها
السبعة الباقية وهى
الاين والمتى الى آخرها
ولا يرد على الحصر

الفن

مثلا اردنا تحديد الانسان النوع

الفن ان يستعمل فى معرفة احوال الموجودات وقد يستعمل فى معرفة المفهومات الاعتبارية وبيان احوالها فان هذه المعرفة يحتاج اليها فى معرفة احوال الموجودات الحقيقية ولذلك قيل لولا الاعتبار لبطلت الحكمة (قوله مثلا اذا اردنا تحديد الانسان الخ) توضيح للسابق بمثال لائق فان تلك المثال جزئى يذكر لايضاح القاعدة ولم يتقدم هنا سوى بيان الاسعاف فى التحديدات بذكر صورة من صوره بل هو عند المحقق مثال ايضا الا ان يجاب بأن السابق يتضمن قاعدة هى ان كل

الوحدة

تحت مقولة الفعل وقس على ذلك (قوله الوحدة) فسرت بكون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الحقيقة قال السيد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار وجماد داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم اه قال ملازاده ثم الواحد اما ان يكون واحدا بالجنس كالانسان والفرس اللذين اعتبرا واحدا بسبب اندراجهما فى جنس واحد وهو الحيوان او بالنوع كزيد وعمرو فانهما اعتبرا واحدا بالاندراج فى نوع واحد وهو الانسان او بالمحمول كالقطن والثلج المعتبرين واحدا لكونهما موضوعين لمحمول واحد وهو الابيض او بالموضوع كالكاتب والضاحك المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان او بالعدد وهو ما ليس بعدد وهو مجتمع من آحاد منفصل بعضها عن بعض كزيد او بالاتصال وهو المنقسم بالقوة لا بالفعل الى اجزاء متشابهة كالماء فان الماء من شأنه ان ينقسم الى اجزاء كل واحد منها ماء ايضا او بالتركيب وهو المنقسم بالفعل الى اجزاء تركبت منها ماهيته كالبيت المركب من العلو والجدران والسفل واما ان يكون واحدا حقيقيا وهو الذى لا انقسام فيه اصلا كالواجب لذاته وكالعقل الواحد والنقطة والوحدة واما الكثير فهو الذى يقابل الواحد باحد هذه المعانى مثلا الكثير بالجنس هو الاشياء المتعددة التى لا تندرج تحت جنس واحد والكثير بالموضوع الاشياء الغير المحمولة على موضوع واحد

الوحدة الخ) حاصل الايراد ان يقال ان الوحدة والنقطة غير داخلتين فى شئ من المقولات العشر فلا يتم الحصر والنقطة عرفت بانها شئ ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا والوحدة عرفت بكون الشئ لا ينقسم وضدها

فنأخذه من اشخاصه روميا وتركيا وهنديا

ما يفيد الاطلاع على الذاتيات مغن في التحديد وقوله النوع التوصيف لبيان الواقع لا للاحتراز عن شئ (قوله فنأخذه من اشخاصه روميا) قضيته ان الافراد المأخوذة اصناف النوع وهو مخالف لما سبق كما نبهنا عليه هناك وقد يقال ان المراد شخص رومي اذ الصنف هو روم وهند وترك والياء للفرق بين اسم الجنس ومفرده او للنسبة على ما حققه بعض شيوخنا نسبة للجيل المعهود من الروم والزنج الخ فلو قال نأخذ من افراده زيدا وعمرا الخ لكان اولى اذ ربما يتوهم انا نأخذ اشخاصا من

والنقطة لانهما غير عرضين اذ لا وجود لهما خارجا وان سلمنا وجودهما فلا نحصر الاعراض في التسع

والكثير با العدد ما يكون معدودا مجتمعا من الآحاد المنفصلة وعلى هذا القياس (قوله والنقطة) عرفوها بانها شئ ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا بالفعل ولا فرضا ولا وهما ومعنى كون الشئ ذا وضع هو ان يقبل الاشارة الحسية وهي امتداد موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه فان كان المشار اليه نقطة كان ذلك الامتداد خطا او خطا فسطح او سطحا فجسم تعليمي منطبق عليه او جسما فجسم تعليمي محيط به وللمحقق الرازي ههنا كلام حسن وفي حواشي القاضي ميرو في حاشية التجريد للسيد انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه . (قوله اذ لا وجود لهما خارجا) ان سلم

الكثرة (قوله اذ لا وجود لهما خارجا) جواب عن الايراد المذكور حاصله انهما انما يردان لو كانا موجودين على تقدير ان يكونا عرضين كما قال المورد ونحن نمنع انهما عرضان اذ لا وجود لهما خارجا وفي كلامه اشارة لقياس اقتراني من الشكل الثاني حاصله ان يقال العرض موجود في الخارج ولا شئ من النقطة والوحدة بموجود في الخارج فلا شئ من العرض بنقطة او وحدة وينعكس لقولنا لا شئ من النقطة والوحدة بعرض (قوله وان سلمنا) جواب ثان عن الايراد المذكور الاول بالمنع والثاني بالتسليم يعني نمنع اولا كونهما موجودين سلمنا وجودهما فلا يردان ايضا لانا لم ندع انحصار الاعراض في التسع بمعنى ان كل عرض مندرج تحتها فانا لو ادعينا ذلك لورد علينا النقطة والوحدة على تسليم وجودهما لكنا لا ندعي ذلك بل ادعينا ان الاجناس العالية للعرض

تسعة

هذه الافراد بعنوان كونه روميا وهنديا الخ ولا مدخل لهذا الاعتبار في المأخوذ الا ان يقال ان فهاذ كرتنبيها على زيادة اعتبار في الافراد المشخصة تجده بها مشاركا لكثير من الافراد مع عدم خروجه بذلك

هذا في الوحدة فلا يسلم في النقطة كيف وهي ذات وضع على ان الكاتبي برهن على وجود الوحدة في حكمة العين بانها لو لم تكن وجودية لكانت عبارة عن سلب الكثرة والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدم العدم حينئذ وعدم العدم وجود والمقدر خلافه وان كانت وجودية لزم تقومها بالامور العدمية وهي الواحدات ضرورة تقوم الكثرة بالوحدات وفي المواقف الوحدة والكثرة قال بوجودهما الحكماء ونفاه المتكلمون (قوله على معنى) اى بل ذلك الحصر واقع وجار على معنى معنى الخ قال السيد في حاشية شرح التجريد الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة او الثلاثة وجاز انحصار الاجناس العالية في احداهما مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس (قوله واعلم انه لم يثبت الخ) حاصله انا نمنع كون هذه اجناسا فضلا عن

على معنى ان كل ماهو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها بل حصرنا فيها المقولات على معنى ان كل ماهو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (واعلم) انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امور المختلفة بالحقيقة وهو عرض لها فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا

منحصرة في التسع (قوله بل حصرنا فيها المقولات) اى حصرنا المقولات في التسع على معنى ان هذا الحصر مبني على ان كل ماهو جنس عال للاعراض فهو منحصر في التسع (قوله واعلم) شروع في اعتراضين واردين على الحصر ايضا فان دعوى انحصار المقولات في العشر تضمنت امرين الاول ان هذه العشر اجناس عالية الثاني انه ليس ثم جنس عال غيرها وكلا الامرين غير تام اما الاول فقد اشار لمنعه بقوله لم يثبت كون الخ اى لا نسلم ان كل واحد من هذه المقولات جنس فضلا عن ان يكون عاليا لان جنسيتها لما تحتها مبني على ان تلك الافراد المندرجة تحتها مختلفة الحقيقة وانها ذاتيات لها فيكون صدقها عليها صدق الحيوان على الانسان والفرس مثلا وجاز ان تكون هذه الافراد مع كونها مختلفة بالحقيقة غير مندرجة تحتها اندراج النوع تحت الجنس لجواز ان تكون هذه المقولات التسع من قبيل العرض العام فيكون صدقها على تلك الافراد المختلفة الحقيقة صدق العرض العام على معروضه كصدق الماشي على

الاعتبار عن التشخص فالاشتراك بين تلك الافراد في ذلك الوصف اعني
الرومية مثلا ليس كاشتراكها في الحيوانية ففي ذلك زيادة اعتبار لذوي

كونها عالية وتقرير المنع هكذا لا نسلم ان هذه اجناس عالية وسند ذلك
المنع انه لم لا يجوز ان يكون ما تحتها من الافراد امورا مختلفة بالحقيقة ويكون
صدق هذه عليها صدق العرض العام على معروضه فان الماشي يصدق
على الفرس والانسان وغيرهما وليس جنسا لها بل عرض عام سلمنا انها
اجناس فلا نسلم انها عالية لم لا يجوز ان يكون اثنان منها كالكم والكيف
مثلا او اكثر كما والاضافة مندرجة تحت جنس آخر فتكون تلك
المندرجات اجناسا متوسطة على تقدير ان يكون افرادها المندرجة
تحتها كافراد الكم والكيف اجناسا وحينئذ يكون كل من الكم والكيف
والاضافة مثلا اجناسا متوسطا لان فوقه جنس وتحته جنس او يكون
اجناسا سافلة على تقدير ان الافراد التي اندرجت تحتها وهي افراد الكم
والكيف انواعا اشار الى المنع الاول بقوله واعلم انه لم يثبت الخ وللثاني
بقوله وان يكون اثنان الخ وهذان المنعان موردهما جعلها اجناسا
عالية الذي هو احد مبادي الحصر كما يدل عليه كلام السيد الذي سيذكر
بعد واما قوله ولم يثبت الحصر الخ فهذا ابطال لاصل الحصر وانه لم يثبت
كيف والعقل يجوز جنسا عاليا للاعراض مغايرا للتسعة الا ان هذا المنع
غير موجه على قانون النظار فانهم ذكروا ان الحصر الاستقرائي انما
يبطل بوجود قسم لم يتناوله الحصر والذي يكفي فيه تجويز القسم هو الحصر

الانسان والفرس ونحوهما (قوله وعلى تقدير جنسيتها) ايراد ثان
اي نمنع اولا كونها اجناسا كما سبق سلمنا انها اجناس فلا نسلم انها اجناس
عالية لجواز ان تكون الافراد المندرجة تحتها انواعا حقيقية وليست اجناسا
فتكون حينئذ جنسا منفردا على تقدير انه لا جنس فوقها فانه حينئذ يكون
ما تحتها انواعا ولا جنس فوقها وهذا هو الجنس المفرد او يندرج اثنان من
تلك المقولات التسع تحت جنس آخر فيكون ذلك المندرج جنسا متوسطا
ان قدرنا ان الذي اندرج تحته اجناس ايضا او يكون جنسا سافلا ان قدرنا
ان المندرج تحته انواع (قوله ولم يثبت الحصر) اشارة الى القدح في الامر
الثاني وهو انه ليس ثم جنس عال آخر مع انه لا مانع من ان يوجد جنس عال

وعلى تقدير جنسيتها لم يثبت
كونها اجناسا عالية لجواز
ان يكون ما تحتها انواعا
حقيقية فتكون جنسا
منفردا لا عاليا وان يكون
اثنان منها او اكثر داخلا
تحت جنس آخر فيكون
جنسا متوسطا ان كان
ما تحته اجناسا او سافلا
ان كان ما تحته انواعا ولم
يثبت الحصر لجواز جنس
عال للاعراض مغاير
للتسعة المذكورة ذكر
ذلك في المواقف وشرحه

الاستبصار (قوله وتعلم انها باعتبار كونها انسانا) فيه ماتقدم سؤالا وجوابا (قوله فان الشئ قد يكون الخ) تعليل لما فهمه قوله ولا ننظر الى غير ذلك الاعتبار من تعدد الاعتبارات وهذا هو المسئلة الثانية (قوله اخذناماشيا) فيه ان ماذكر من قبيل العرض العام وقد قال فيما سبق اومن اشخاص انواعه والنوع المندرج تحت الحيوان انسان وفرس الى

العقلي ووجه ذلك بان ناقض التعريف والتقسيم مستدل ومرجيهما مانع فان اجيب بان هذا الحصر لكونه ذكر في صورة الحصر العقلي المردد بين النفي والاثبات اشبه الحصر الاستقرائي قلنا لايخرج بذلك عن كونه حصرا استقرائيا في الواقع وان اجيب ايضا بان المراد بالجواز الامكان الوقوعي قلنا لم يتحقق اللهم الا ان يقال لايلزم من عدم العلم العلم بالعدم لجواز وقوعه ولم يطلع عليه واعلم ان المصنف رحمه الله تعالى اخل بتلخيص عبارة المواقف وشرحها وانا انقل كلاميهما ثم ابين وجه الخلل قال السيد في صدر المبحث ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ثم قال بعد ورقة واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة تشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين بيقين وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا الخ ماذكره المصنف ثم قال بعد فراغه منه فظهر منه انه لم يثبت المقام الاول ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة اه ولم يقع في كلام السيد لفظ لما يأتي وهي من عند المصنف ثم لاجائز ان يكون اشارة لقوله واعلم انه لم يثبت الاول لما علمت انه تعرض لابطال جنسيتها فتعين ان يكون راجعا لقوله ولم يثبت الحصر الخ باروات

غير التسعة للاعراض فلا يتم الانحصار في التسعة حينئذ (قوله ثم ان ما يأتي) اي من التعاريف للجوهر والكم والبقية (قوله ليس تحديدا) اي تعريفا بالحد وهو ما كان بالذاتيات (قوله لانها بسائط) علة لكون التعاريف المذكورة ليست حدودا والبسائط جمع بسيط يطلق على ثلاثة معان الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس

وتعلم انها باعتبار كونها انسانا من مقولة الجوهر ولا ننظر الى غير ذلك الاعتبار لانه المطلوب فان الشئ قد يكون من مقولتين او اكثر باعتبارين او اكثر كزيد باعتبار الانسانية من مقولة الجوهر وباعتبار الابوة من مقولة الاضافة ثم تعلم ان المقومات لتلك الاشخاص باعتبار كونها انسانا المحمولة عليها التي من تلك المقولة جسم حساس نامي متحرك بالارادة ناطق وغير الناطق مشترك فهو الجنس والناطق مختص فهو الفصل واذا اردنا تحديد الحيوان الجنس اخذناماشيا وطائرا وزاحفا فنعلم انها

ثم ان ما يأتي ليس تحديدا هذه المقولات العشرة لانها بسائط

غير ذلك فتخالف الكلامان وقد يجاب بان المعنى اخذ نا الانواع الصادقة عليها تلك الاعراض بأن نأخذ الحيوان الناطق الذى هو الانسان باعتبار صدق الماشى عليه وهكذا وانما لم نأخذ النوع وحده بل باعتباره هذا العارض لان الحقيقة النوعية غير موجودة فى الخارج ومعلوم ان الغرض من اخذ الانواع التوصل لمعرفة اجزاء ذلك المحدود الذى هو الحيوان وجعله من مقولة الجوهر ولا يتأتى لنا ذلك الا بملاحظة جملة من انواع تندرج تحت ذلك الجنس فاحتجنا لتقييد كل ماهية بعرض عام هو بالنسبة لجنسها خاصة ولها عرض عام لتكون تلك الانواع موجودة متميزة فى الخارج فتعتبرها بالاعتبار السابق من اشخاص النوع وهذا البيان انما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج والمسئلة خلافية ولما لم اجد للمتأخرين كلاما شافيا فى هذه المسئلة احببت ذكرها موضحة هنا وان طال بها الكلام لانها مما اضطرب فيه الافهام فأقول وبالله التوفيق اذا قلنا مثلا الحيوان كلى فهناك ثلاثة امور الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلى من غير اشارة الى مادة من المواد والحيوان الكلى وهو المجموع المركب منهما اى من الحيوان والكلى والتغاير بين هذه المفهومات ظاهر فالاول يسمى كليا طبيعيا لانه طبيعة من الطبائع وحقيقة من الحقائق اولانه موجود فى الطبيعة اى فى الخارج

خبير بأنه ابطال لاصل الحصر والمتبادر من قوله لما يأتى انه مفيد لجعل الحصر مستنده الاستقراء الناقص فيصير المعنى وعمدتهم فى حصر الاعراض فى تسعة الاستقراء الناقص من انه لم يثبت الحصر فهذا تناقض وكانه قال ثبت الحصر بالاستقراء الناقص ولم يثبت الحصر فبهذه الزيادة اختل بها الكلام وانحل النظام نعم لو قال هكذا وعمدتهم فى حصر الاعراض فى تسعة الاستقراء الناقص وهذا الحصر لا يتم لما يأتى لاستقام الكلام

فيشمل العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة كالعظم الثانى مايكون كل جزء مقدارى منه بحسب الحقيقة مساو بالكلية فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر ولا تشاركها فى اسمائها وحدودها الثالث مايكون كل جزء مقدارى منه بحسب الحس مساو بالكلية فى الاسم والحد فيندرج فيه

والثانى كليا منطقيا لان المنطقى انما يبحث عنه والثالث كليا عقليا لعدم تحققه الا فى العقل اما الكليان الاخيران فمن الاعتبارات واما الاول فقد اختلف فيه فذهب طائفة من الحكماء الى انه موجود فى الخارج واستدلوا على ذلك بأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج وجزء الموجود موجود فالحيوان الذى هو جزؤه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول يكون الحيوان من حيث هو موجودا وان كان الثانى يعود الكلام فى الحيوان الذى هو جزؤه ولا يتسلسل لامتناع تركب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لان الحيوان جزء الحيوان الذى مع القيود الغير المتناهية ويمتنع ان يكون معه شئ آخر من القيود والا لكان ذلك القيد داخلا فيها او خارجا عنها فاذن الحيوان لا بشرط شئ موجود فى الخارج وهو الكلى الطبيعى قال الرازى ونحن نقول ان اردتم انه جزء فى العقل فلا نسلم ان الاجزاء

وتم المرام (قوله والتحديد لا يكون الا للمركبات) قال شارح الطوالع البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد حدا تاما ولا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزأ ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزأ لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذى يتركب عنه غيره يحد لان له جزأ ويحد الغير به ضرورة كونه جزأ له كالحيوان فانه مركب من الجسم النامى الحساس ويتركب عنه غيره كالانسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب

العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك قاله القاضى مير (قوله لا يكون الا للمركبات) اى من جنس وفصل وهذه المقولات اجناس عالية فلا جنس

والتحديد لا يكون الا للمركبات ولا يصح ايضا ان ترسم رسما تاما لان الرسم التام لا يمكن بدون اخذ الجنس فيه والاجناس العالية لا جنس لها لكن يصح ان ترسم رسما ناقصا كقولهم فى تعريف الجوهر

العقلية يجب ان تكون موجودة فى الخارج سلمناه لكن منقوض بالصفات العدمية فان العمى مثلا جزء هذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس بموجود سلمناه لكن نختار ان الحيوان الذى هو جزؤه الحيوان مع قيد ونمنع لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان جزؤه الحيوان مع قيد آخر وهو ممنوع بل الحيوان مع ذلك القيد بعينه على انه لو ثبت كون الحيوان جزأ من هذا الحيوان لكفى فى اثبات هذا المطلوب لان الكلى ليس الا الحيوان وباقى المقدمات مستدركة والذى يخطر بالبال ان الكلى الطبيعى لا وجود له فى الخارج وانما الموجود فى الخارج هو الاشخاص ثم برهن على هذه الدعوى بوجهين ذكرهما الى ان قال فان قلت كون الحيوان مثلا موجودا ضرورى لا يمكن انكاره قلت

وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهى التصور يرسم ذلك الشئ بها (قوله لا فى موضوع) الموضوع محل يقوم الحال فالمحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض فقولهم لا فى موضوع صادق بان لا يوجد فى محل اصلا وذلك كالهيولى فانها جوهر ولم توجد فى محل لانها نفس المحل او وجد فى محل لكن ذلك المحل ليس بموضوع كما فى الصورة الجسمية والنوعية فان كلا منهما جوهر حال فى محل وهو الهيولى لكن ذلك المحل ليس بموضوع اى مقوم لما حل فيه بل الامر بالعكس فى حلول الصورة بالهيولى لتقوم الهيولى بها وحيث عرف الجوهر بهذا التعريف علم تعريف مقابله وهو العرض بانه ماهية اذا وجدت كانت فى موضوع فخرجت الصورة لوجودها

انه موجود لا فى موضوع

فوقها (قوله انه موجود لا فى موضوع) هذا تعريف الحكماء واما المتكلمون فعرفوه بانه المتحيز بالذات وعرفه جماعة من المعتزلة بانه القائم بنفسه وآخرون منهم بانه الغنى عن المحل ونقض كل من التعريفين بصدقه على الواجب والموضوع هو المحل الذى يقوم ما حل فيه اى يحققه ويكون وجود ذلك الحال بوجود ذلك المحل كالجسم مثلا فانه باعتبار حلول العرض به يقال له موضوع لان حقيقة العرض وذاته تتحقق بذلك القيام اذ العرض فى نفسه بقطع النظر عن محله لا وجود له وانما وجوده بوجود محله وهو المعنى بالموضوع فالمحل اعم من الموضوع لانه الذى يحل فيه الشئ سواء كان مقوما له ام لا واما الموضوع فقد اعتبر فيه قيد زائد وهو

الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة فهو ممنوع فضلا عن كونه ضروريا فان قلت اذا لم يكن في الوجود الا الاشخاص فمن اين تحققت الكليات قلت العقل ينتزع من الاشخاص صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فليس لها وجود الا في العقل اه وقال الدواني في حاشية التهذيب مذهب المحققين من الحكماء ان الكلي الطبيعي اعني الماهية المعروضة للكلي من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية موجود في الخارج نعني بوجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها قال الشيخ في اول النمط الرابع من الاشارات انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بوضع بذاته او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ثم ذكر مقدمات اثبت بها دعواه قال الدواني بعد نقلها وقد صرح بمثله غيره ايضا من القدماء لا يقال هذا يرجع الى وجود الشخص كما اشار اليه المصنف ولا نزاع فيه ونعني بالذي اشار اليه المصنف قول السعد والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه لانا نقول بل هذا النظر كما صرح به الشيخ آنفا يعطي وجود امر آخر بوجود الشخص فالوجود

في محل وهو المادة لكن المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والمادة والموضوع متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم

كونه مقوما لما حل به فقولهم في التعريف لا في موضوع صادق بان لا يوجد في محل اصلا وذلك كالهيولي عندهم فانها جوهر وليست حالة بمحل لانها هي نفس المحل او وجد في محل لكنه ليس بموضوع كما في الصورة الجسمية فانها حالة في الهيولي وليست الهيولي بالنسبة اليها موضوعا لانها ليست مقومة للصورة بل الامر بالعكس وهو ان الصورة مقومة للهيولي

واحد والموجود اثنان اه قال مير ابو الفتح منشأ السؤال انه يحتمل ان يكون مراد الشيخ بوجود الانسان وجود اشخاصه مجازا كما اشار اليه المصنف بقوله بمعنى وجود اشخاصه وحاصل الجواب أن كلام الشيخ صريح فى رد اوهام الناس من ان كل موجود محسوس ولاشك ان توهم الناس انما هو فى الموجود الحقيقى دون المجازى فلابد ان يكون مقصود الشيخ وجود الانسان حقيقة لكنه مطالب بالبيان لا انا لسنا ممن آمن بما بين دفتى الشفاء والاشارات واما قوله فالوجود واحد والموجود اثنان فهو مع كونه مما لا يدل عليه كلام الشيخ محل نظر لانه ان كان كل واحد منهما موجودا بذلك الوجود يلزم قيام معنى واحد بمحال مختلفة وان كان الموجود مجموعهما فقط يلزم وجود الكل بدون اجزائه وكلا

وكذا العرض والصورة متباينان تحت الحال كذلك (قوله قال فى شرح الطوالع الخ) هكذا نقل المصنف عبارة شرح الطوالع ونقل عنه فى بيانها ما صورته هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر الخ اى هل هو جنس لكل ما اى حقيقة يصدق عليها تعريف الجوهر واراد بذلك الحقائق المحصلة للنوعية من الموجودات الجوهرية كالانسان والفرس واجناس تلك الحقائق المندرجة تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامى والجسم لانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذى يحصل نوعا يكون عرضا عاما فلا يكون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع

فهو خاصة من خواصه
قال فى شرح الطوالع
واعلم ان الخلاف لم يقع فى
ان الجوهر هل هو جنس
للجواهر التى هى انواع
ام لا فان ذلك مما لا يشتبه

(قوله فهو خاصة من خواصه) والتعريف بالخاصة رسم ناقص (قوله قال فى شرح الطوالع) هو متن للبيضاوى المفسر فى علم الحكمة والكلام شرحه الاصبهانى والمراد الحديثى والصفوى وشيخ الاسلام زكريا الانصارى وقد اطلعت عليها واحسنها اولها وحشى شرح الاصبهانى السيد الجرجانى بحاشية صغيرة جدا لم يستفرغ فيها وسعه لوضوح الشرح واما المطالع فهو متن للارموى فى علم المنطق اكبر حجما من الشمسية شرحه القطب الرازى وحشاه السيد الجرجانى بحاشية مملوءة من التحقيقات واعتنى الفضلاء بها فوضعوا عليها حواشى جمة (قوله للجواهر التى هى انواع) يعنى ان كل نوع اندرج تحت الجوهر سواء كان نوعا اضافيا كالجسم

اللازمين

اللازم من محال قطعا والحاصل ان الاحتمالات على تقدير وجود الكلى الطبيعى ثلاثة احدها ان الوجود اثنان فى الخارج والموجود اثنان فيه ويرد عليه انه يستلزم عدم صحة الحمل ثانيها ان الوجود واحد فى الخارج والموجود اثنان فيه ويرد عليه انه يلزم احد المحذورين آنفا ثالثها ان الوجود واحد فى الخارج والموجود واحد فيه وان كان اثنين فى العقل ولا يلزم المحذور وهو المختار عند المحققين اهـ فأنت ترى رد ما اختاره الدوانى من القول بوجوده واختيار ما قاله الرازى واما الفاضل السيالكوتى فقد اختار فى حاشية الشمسية القول بوجوده قال رحمه الله ما ملخصه من مواضع فى كلامه الكلى الطبيعى موجود فى الخارج اى حقيقة لا تجوزا

والفصول مثلا الحيوان جنس بالنسبة للانسان لانه داخل فيه بل هو شامل له ولغيره كالماشى فانه ليس داخلا فى الانسان اهـ كلامه والذى رايته فى شرح الطوالع للاصفهانى بعدما عرف الجسم بانه الجوهر القابل للابعاد اورد اعتراضا واجاب عنه ثم فرع عليه قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر ومن يقول ان الجوهر جنس يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها وافصولها لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا فى طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل عو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القائل الذى عو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل كما هو حال كل جنس بالنسبة الى انواعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله وعبارة شرح المواقف وربما يقال الجوهر

على احد بل الخلاف فى ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر اولا اهـ

مثلا او نوعا حقيقيا كالانسان لم يختلف احد فى ان الجوهر جنس له فان ذلك مما لا يشتبه على احد اذ النوع ما كان مركبا من الجنس والفصل

(قوله بل الخلاف الخ) اى بل وقع الخلاف فى انه هل الجوهر جنس لكل ما تحته من الانواع والفصول فان الفصول ايضا مما يصدق عليه الجوهر والتحقيق ان الفصل لا جنس له اذ لو قدرنا ان الجوهر جنس للفصل

بمعنى ان فرده موجود فيه لانا نعلم بالضرورة ان اطلاق الحيوان على اشخاصه ليس كاطلاق لفظ العين على معانيه وكاطلاق الابيض على الجسم حيث يحتاج الى ملاحظة امر خارج عنه بل نجزم بانه متقوم به ولا نعنى بالجزء الا ما يتقوم به الشئ ولا يمكن تحصيل ماشيته بدونه كالمثلث فانه لا يتقوم ولا يتحصل بدون الخط والسطح مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ولاشك ان ما يتقوم به الموجود يجب ان يكون موجودا وخلاصته انه لاشك ان بعض الاشخاص يشارك بعضا آخر دون بعض فى امر مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه من العوارض فذلك الامر

ليس جنسا لما تحته والا لما امتازت انواعه بفصول جوهرية ولا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المعروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك فى الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك اه وبهذا تعلم ما فى كلام المصنف المنقول عن شرح الطوالع من النظر وظهر منه ان الكلام لا يختص بالجوهر بل يجرى فى كل جنس سواء كان عاليا او سافلا بالنسبة لما اندرج تحته فيقال مثل ما ذكر فى الكم والكيف وبقية المقولات بل فى الجسم والجسم النامى والحيوان كما يقال فى صدق الجوهر على اقسامه الخمسة عندهم وهو الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل فانها انواع تحت الجوهر وانما خص الكلام بالجوهر لاظهريته والقاعدة ان كل جنس فهو ذاتى بالنسبة لانواعه المندرجة تحته واما بالنسبة لفصول تلك الانواع فهو عرض كما فهم مما تقدم بل لا جنس للفصل اصلا قال الرازى فى شرح المطالع واما جنس الفصل فغير

لاحتاج الفصل الى فصل وهو ايضا مما يصدق عليه الجوهر فيحتاج لفصل آخر وهكذا فيتوقف تعقل الماهية بالكنه على تعقل امور لا نهاية لها وهو محال فتعين ان الجوهر ليس جنسا لهذه الفصول وانما هو جنس للانواع المندرجة تحته فقط لانها والفصول للزوم المحذور المذكور فيكون بالنسبة للانواع جنسا وللفصول عرضا عاما ولذلك قال فى شرح

المشترك

المشترك تتقوم به تلك الاشخاص فى حد ذاتها ولابد من وجوده اينما وجدت والالم تكن متقومة به فاندفع الاعتراض الذى تلقته الفحول بالقبول وهو انه ان اريد انه جزء له فى الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له فى الذهن فلا نسلم ان الجزء الذهنى للموجود الخارجى يجب ان يكون موجودا فى الخارج وذلك لان الجزء ما يتقوم به الشئ ولا تعلق له بالخارج والذهن بل تتقوم به الماهية مع قطع النظر عن الوجود والعدم ثم انه ينقسم الى خارجى اى غير محمول عليها وذهنى اى محمول عليها بسبب اختلاف اعتباره بشرط لا شئ ولا بشرط شئ كما حقق فى موضعه ولو كان بينهما اختلاف بالذات لزم ان يكون لشئ واحد ماهيتان او يكون اطلاق الجزء على احدهما بمجرد اصطلاح كما قال المتاخرون ان الاشخاص هويات بسيطة فى الخارج ينتزع العقل منها بحسب تلك المشاركات والمباينات امورا كلية الا ان ما ينتزع من ذواتها يسمى جزءا ذاتيا وما ينتزع منه بملاحظة امر خارج عنه يسمى عرضيا كالوجود فانه

معقول وقد ذكر لذلك دلائل قد ذكرناها فى الحاشية الكبرى (قوله اكثر هذه الاقسام) اى اقسام الاعراض النسبية ومراده بالاكثر ما عدا الاين

وقد انكر المتكلمون اكثر هذه الاقسام

المطالع لا يعقل للفصل جنس (قوله وقد انكر المتكلمون اكثر هذه الاقسام) المتبادر من سابق الكلام ان المراد الاقسام التسعة للعرض فيراد بالاكثر حينئذ ما عدا الكيف والاين فان المتكلمين ينكرون الكم ايضا اى وجوده وزيادته على الجسم فليس ثم الا الاجزاء التى تركب منها الجسم فانه نص فى شرح المواقف على ان المتكلمين انكروا المقدار والعدد بناء على تركب الجسم عندهم من الاجزاء التى لا تتجزا فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب منها الجسم عندهم بل هى منفصلة فى الحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها فلا يسلمون ان هناك اتصالا اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى تعرض فى الجسم بينها حد مشترك والعدد امر اعتبارى والمتبادر من لاحقه ان المراد اقسام العرض النسبية السبعة وحينئذ يراد بالاكثر ما عدا الاين والمعنى ان المتكلمين لا يقولون بوجود شئ من هذه الاعراض النسبية السبعة الا الاين وبهذا صرح فى

ينتزع بملاحظة ترتب الآثار المطلوبة من الشيء ثم قال ولا غبار على هذا المطلب الا ما قالوا من انه لو كان موجودا فاما بوجود الفرد فيلزم قيام وجود واحد بامرين واما بوجود مغاير له فلا يصح الحمل وان كل موجود في الخارج فهو مشخص بالبديهة وهذا هو الذي قادهم الى الحكم بامتناع وجوده وقد احال الجواب عن الاول على المطولات واجاب عن الاخيرين فراجعه هذا خلاصة ما يقال (قوله باعتبار كونها حيوانا الخ) فيه ما سبق (قوله الذاتيات والعرضيات) الذاتي ما يكون جزء ماهية الشيء كما جرى عليه الشيخ في الاشارات وفسره في الشفاء بما ليس بعرضي فتسمى الماهية ذاتية بهذا التفسير دون الاول وهذان المعنيان هما المذكوران في مباحث الكليات قال في شرح المطالع وقد يقال

كما سيصرح به قوله بعد واستثنوا الاين (قوله والاضافات) عطف خاص اذ النسبة ما توقف تعقله على تعقل غيره نسبة كان اولا والاضافة نسبة يتوقف تعقلها على تعقل نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان كلا منهما يتوقف تعقله على الاخرى بجاري في حاشيته على جمع الجوامع اه كذا نقل عنه (قوله امور اعتبارية) اي لا وجود لها في الخارج بحيث يكون الخارج ظرفا لوجودها على ما سبق شرحه بل هي امور يعتبرها العقل وقد اشتهر ان الامور الاعتبارية على قسمين صادقة وكاذبة وان الاولى لها تحقق في نفسها والثانية لا وانه يرد على هذا انه حيث كان للصادق منها تحقق في نفسه اشكل الفرق بينها وبين الحال فان الحال له تحقق في نفسه ايضا قالوا

آخر العبارة وانها من الامور الاعتبارية (قوله قال ابن السبكي) عبارته مع شرحه للجلال المحلي هكذا والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية يعتبرها العقل لا وجودية بالوجود الخارجي وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة في الخارج اه ونحن اولا نشرح معنى الاعتباريات ثم معنى الوجود الخارجي ثم نتكلم مع المصنف اما الاعتباريات فهي امور يعتبرها العقل لا وجود لها خارجا قال السيد في حاشية التجريد الثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا للواقع ويسمى اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك ويسمى اعتباريا فرضيا اه واما الوجود الخارجي فمعناه تحقق الشيء وكونه في الخارج فاذا قلنا مثلا زيد موجود في الخارج ففي

باعتبار كونها حيوانا من مقولة الجوهر وتقدم ان المقومات المحمولة جسم نام الخ وقلت في الجملة للاشارة الى ان هذا الطريق لابد معه من حصول التمييز بين الذاتيات والعرضيات

قال ابن السبكي والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية اي يعتبرها العقل لا وجودية بالوجود الخارجي والحكماء قالوا بوجود جميع هذه الاقسام بمعنى ان بعضها موجود في الاعيان وبعضها موجود في الاذهان

الذاتی بالاشتراك علی معان وهی مع كثرتها ترجع الی اربعة اقسام الاول مایتعلق بالمحمول وهو اربعة الثانی مایتعلق بالحمل وهو ثمانیة الثالث مایتعلق بالسبب الرابع مایتعلق بالوجود وذكر امثلة الجمیع والمراد بالذاتی ههنا هو المعنی المبحوث عنه فی الكلیات والعرضی بخلافه (قوله لان المحمولات المأخوذة من المقولات) كتب بعضهم قوله لان المحمولات المأخوذة من المقومات الخ فیه قلب ای المأخوذ منها المقومات كذا بخط بعض الفضلاء اه كلامه وفیه ان المحمول المقوم لابد وان یكون ذاتیا فلا یستقیم حینئذ قول المصنف بعضها ذاتی و بعضها عرضی ولعله وقع فی نسخة المقومات هكذا بالمیم فاراد اصلاحه بدعوی القلب وقد علمت مافیه والنسخة التی بین یدی لفظها هكذا لان المحمولات المأخوذة

لان المحمولات المأخوذة من المقولات بعضها ذاتی كما تقدم و بعضها عرضی ككاتب وضاحك

الثبوت فی الحال اقوی منه فیها اه وهو كلام لا یعقل فان الثبوت اعنی ثبوت الشیء فی نفسه لا یقبل التفاوت بالشدة والضعف وایضا یرد علیه ان باقی الاحوال یجعلها من قبیل الاعتبارات فیلزمه علی هذا العود لما فر منه فالتحقیق ان الاعتبارات لا وجود لها خارجا باتفاق ولا تحقق للصادق منها فی نفسه بل تحققها فی الذهن فقط و یفرق بین صادقها وكاذبها بان الاول موجود بالوجود الانتزاعی بمعنی ان هناك فی الخارج شیأ تستند الیه فیلاحظه العقل و ینتزعها منه كما فی كلیة الكلی وجزئیة الجزئی والجنس والفصل ونحوها والثانی امر فرضی موجود بالوجود الاختراعی ای هو شیء اخترعه العقل بواسطة الوهم كزوجیة الثلاثة وفردیة الاربعة

الخارج ان قیس الی ذات زید كان ظرفا لوجوده وان قیس الی وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده والا كان للوجود وجود و یتسلسل و بهذا ظهر لك الفرق بین ماجعل فی الخارج ظرفا للوجود وماجعل ظرفا لنفسه والوجود الخارجی یسمی وجودا اصلیا وعینیا و یقابله الوجود الذهنی ویسمی وجودا ذهنیا ووجودا غیر اصلی وهو وجود الاشیاء بانفسها فی الذهن او بمثال یطابقها علی اختلاف الرأیین عند الحكماء القائلین بالوجود الذهنی ثم ماذكرناه من ان الامور الاعتباریة لا وجود لها الا فی الذهن لا فرق بین صادقها وكاذبها هو الذی یمیل الیه العقل و یختاره واما ماقیل من ان الصادق منها له تحقق فی نفسه فمشكل من جهة انه لا فرق بینه و بین

من المقولات ومعناها ان المحمول على الشئ كالانسان تارة يكون من ذاتياته كناطق وتارة يكون من عرضياته كضاحك وكاتب والكل محمول عليه حمل مواطأة وكل منها مميز للانسان فلم جعل نحو الناطق فصلا والضاحك خاصة هذا معنى كلامه الا انه قد يتوهم منافاة ما ذكرنا لقوله سابقا ان الجزء المحمول يجب ان يكون من مقولة الماهية وجوابه انه لا منافاة اذ المعنى هنا ان المحمولات من حيث هي لا بقيد كونها عارضة لموضوع واحد الخ فالمعنى ان ما كان من مقولة الجوهر يحمل عليه ما هو من تلك المقولة بان يقال زيد جسم وما هو من مقولة الكيف يحمل عليه ما هو من تلك المقولة بان يقال البياض لون مفرق للبصر وهكذا فان قلت قد يحمل الضاحك والكاتب على زيد مع انهما ليسا من مقولته قلت المحمول

وبحر من زئبق ونحو ذلك قال السيد في حاشيته التجريد الثابت في الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا للواقع ويسمى اعتباريا حقيقيا وقد لا يكون كذلك ويسمى اعتباريا فرضيا اهـ لا يقال يفهم من كلام السيد ان الاعتباري الحقيقي له تحقق في نفسه لان الثبوت هو التحقق فيعكر على ما قلنا سابقا لانا نقول جوابه انه ليس معنى ثبوته في نفسه المعنى السابق الذي نفيناه بل معناه انه ليس امرا مخترعا لا مستند له كما في القسم الثاني او ان معنى وجوده في نفسه وجوده في القوى الدراكة وهو معنى الثبوت في هذا القسم ويدل على ذلك جعله المقسم الموجود في الذهن ولبعض الفضلاء في هذا المقام كلام نفيس يتضح به المقال ويظهر الحال قال

الحال مع ان نافي الاحوال مضطر الى القول بالاعتباريات فلو قلنا ان لها وجودا في نفسها لزم القائل بنفي الحال الرجوع اليها وما به يجاب من ان تحقق الحال اقوى فكلام ظاهري ودعوى غير مسلمة لانها لم تثبت وما تشبث به من ان ثبوت الحال للمحل اقوى من ثبوت الاعتبار فان الحال على القول به له ثبوت في نفسه وثبوت في المحل والاعتبار له ثبوت في نفسه دون المحل ولذلك صح اتصافه تعالى بالحوادث الاعتبارية كالخلق والرزق مع ان ذاته لا تكون محلا للحوادث فمردود بانه لا يعقل صفة ثبوتية بدون موصوف تقوم به والفرق تحكم واذا نظرت الى وجدانك ورجعت اليه وجدت الثبوت للشئ في نفسه لا يقبل تفاوتا بالقوة والضعف واما

ذات

والافلا يكون معنى فى التحديدات

ذات ثبت لها كذا وتلك الذات هى نفس زيد فان قلت قد صرح السيد فى شرح المواقف بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عن المقولات وعلل ذلك بانها ليست اجناسا لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قلت تلك المشتقات المحمولة وان لم تندرج تحت مقولة لكن مباديها مندرجة وهى تلك الصفات فالحكم على بعضها بانه ذاتى والبعض عرضى بالنظر لمباديها كالنطق والضحك (قوله والا) اى وان لم تعتبر التميز بين الذاتى والعرضى لا يقع اسعاف بالطريق المبين عما سبق على التحديدات اى الاطلاع على معرفة اجزاء الحد التى هى الجنس والفصل لانا لو اعتبرنا كل محمول بدون التفرقة بين الذاتى والعرضى اشتبه الرسم

للشئ ثلاث اضافات اضافة بالنسبة الى مدركه واضافة بالنسبة الى الخارج عن مدركه وهى اما بالنظر الى نفسه من حيث هو هو والى ان الشئ فى نفسه كذلك واما بالنسبة الى الخارج عن نفسه الاولى الذهنية والثانية النفسية والثالثة العينية والاشياء بحسب تلك الاضافات على ثلاثة اقسام فالاشياء التى ليست فى نفسها اشياء بل يفرضها العقل ويعتبرها لا يحصل لها الا الاضافة الى العقل وتحققها لا يكون الا فيه وهى التى يقال لها الفرضية لان تحققها بفرض العقل ولا تكون فى نفسها كذلك كفرض الخمسة زوجا وغير ذلك من الامور التى يفرضها فارض وكانت كاذبة والاشياء التى فى نفسها اشياء سواء فرضها العقل اولم يفرضها وهى التى يقال انها فى نفس

ما يتوهم من قول السيد سابقا الثابت فى الذهن قد يكون ثابتا فى حد نفسه من ان الاعتبار له ثبوت فى نفسه فندفع بما قاله بعض فضلاء الاعاجم والظن بان للشئ تحققا بالنظر الى نفسه غير التحقق الذهنى والخارجى خطأ لان الامر الذى ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج نفى محض فكيف يكون له تحقق لان التحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة عند المحققين اللهم الا ان يراد به كون الامر بالنظر الى نفسه هو ولضيق العبارة عبر عنه بالتحقق والكون والثبوت اه * فان قلت يلزم على نفى تحقق وثبوت الاعتبار الصادق فى نفسه بل انما ثبت وتحقق فى الذهن انه عند عدم اعتباره يكون منفيا اذ الفرض انه وجود له الا فى الذهن

بالحد (قوله ولا شك ان هذا التميز عسر) قال السيد فى شرح الشمسية اعلم ان الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة فلذا ترى رئيس القوم يستصعب تحديد الاشياء واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع فى اللغة او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتياله وما كان خارجا عنه كان عرضياله فتحديد المفهومات فى غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق فى غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما

ولا شك ان هذا التميز عسر حتى ان الشيخ معترف بأنه الموجب لصعوبة التحديدات خلافا لقول الشيخ ابى البركات

الامر بحسب تحققها بمعنى الوجود على قسمين قسم يمتنع ان يحصل له التحقق والوجود فى الخارج اى فى الواقع بل يختص تحققه ووجوده فى نفس الامر بالقوى الدراكة اعنى الذهن والعقل ككون الحيوان جنسا والانسان نوعا والجنس كليا و يحصل له الاضافتان الاولى والثانية وهو الذى يقال له الاعتبارى العقلى وقسم لا يمتنع ويقال له الخارجى والعينى والحقيقى وربما اختلج بصدرك من مذاق عبارة السيد وبعض الفضلاء حيث قال الاول قد يكون ثابتا فى نفسه وقال الثانى والاشياء التى فى انفسها اشياء الخ ان للاعتبارات الصادقة ثبوتا فى نفسها غير ثبوتها فى الذهن وليس كذلك لما علمت اولا ان معنى ثبوتها فى نفسها هو حصول

* قلت لا يضر ذلك فى ثبوته لموصوفه فان العالمية مثلا مثبتة للعالم القائم بالذات تبدؤ ما ومنشؤها ثابت فى الخارج ومتحقق وبتبعية ذلك الثبوت تكون العالمية ايضا ثابتة فثبوتها ثبوت مبدئها وعدم ثبوتها فى الذهن عند عدم الملاحظة لا يقدح فى ثبوتها لموصوفها هذا هو التحقيق الذى اقول به واعتمده * ولنرجع للكلام مع المصنف كما وعدنا فنقول ان التعميم فى قوله والحكماء قالوا بوجود جميع هذه الاقسام بمعنى ان بعضها موجود فى الاعيان وبعضها موجود فى الاذهان يخالفه كلام الجلال المحلى فى شرح كلام ابن السبكى وكلام غيره قال الكاتبى فى شرح المحصل للفخر الرازى احتج الحكماء على كون هذه النسب امورا وجودية فى الاعيان بكذا وذكر دليلهم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا التعميم مزيدا من

بحسب الحقيقة اه وقال العلامة حمزة الفنارى فى فصول البدائع الاطلاع
على ذاتيات الماهيات صعب اما الحقيقية فطلقا واما الاعتبارية فبالنسبة
الى غير المعتبر فلذلك نظروا فى الآثار الفائضة عنها واشتقوا منها ما يحمل
على الماهية وجعلوا المستتبع العام جنسا والخاص فصلا وان لم تعلم ذاتيهما
وتابعيهما عرضا عاما وخاصة اه والمراد بالآثار مثل الضحك والنطق
والمشى وغير ذلك وظهر لك من هذا ان الذى استصعبه الشيخ وغيره
انما هو تحديدات الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فلا فالاتيان بالجمع
المعرف المفيد للاستغراق ليس بجيد اذ شموله الماهيات الاصطلاحية
اللهم الا ان يرتكب التخصيص بقرينة البيان السابق حيث اجراه فى

مبدئها وما ينتزع منه وتستند اليه فالثابت فى الخارج هو المبدأ كما علمت
مثلا الكون عالما مستنده وما انتزع منه صفة العلم ولا شك فى وجودها
خارجا فمعنى ثبوت الامر الاعتبارى فى نفسه هو ما قلناه ويؤيده ما ذكرنا
قول ذلك الفاضل بعينه فى اثناء كلام ذكره فى هذا المقام والظن بان
للشئ تحققا بالنظر الى نفسه غير التحقق الذهنى والخارجى خطأ لان
الامر الذى ليس له وجود فى الذهن ولا فى الخارج نفى محض فكيف
يكون له تحقق لان التحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة عند المحققين
اللهم ان يراد به كون الامر بالنظر الى نفسه هو ولضيق البيان عبر عنه
بالتحقق والكون والثبوت ثم قال ان التحقق يعنى الوجود او الكون

عند نفسه على كلام الزركشى او من كلام الزركشى فان كان من عند نفسه
كان الواجب عليه ان يبين زيادته على كلام الزركشى وان يبين ما هو
موجود بالوجود الذهنى وما هو موجود بالوجود الخارجى وما وجه كونه
فى البعض ذهنيا والبعض الآخر خارجيا فان الفرق تحكم مع اشتراك
الجميع فى انه نسبة وان كان من كلام الزركشى فيرد عليه ما عدا الايراد
الاول ثم رأيت عبارة الزركشى فى شرح جمع الجوامع ونصها بالحرف بعد
قول ابن السبكى والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود
لها الامور النسبية وهى المفهومات التى تعقلها بالنسبة الى الغير وهى سبع
فى المشهور الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل
اختلفوا فيها فقال الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى

الانسان والحيوان وهما من الماهيات الحقيقية (قوله تحديد الاشياء في غاية السهولة) ان اريد بها الماهيات الاصطلاحية الاعتبارية فلا ينافي كلام الشيخ فلا يحسن مقابلته به وان اريد ما هو اعم صحت مقابلته بكلام الشيخ باعتبار شموله لما يناقضه (قوله وكانه) اي كلام ابي البركات (قوله مبني على ان الذاتي) اعلم انهم ذكروا للذاتي خواص ثلاثة الاولى انه يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب اثباته للماهية على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لان التصديق اذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم من التصور بن بدون العكس الثالثة وهي خاصة مطلقة ان يتقدم على الماهية في الوجودين بمعنى ان الذاتي والماهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي

الذهني والعيني لا يحصل للماهية في نفس الامر الا بالقوى الدراكة ﴿فائدة﴾ قال السيد في حاشية التجريد من قال بثبوت المعدوم كان الثبوت عنده ثلاثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين الممتنع والممكن ومن لم يقل بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت عنده ايضا قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم المنفي فظهر بذلك ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور له تقسيمات اربع منها رباعي واثنان ثلاثيان وواحد ثنائي اه وقد طولت الكلام لاقتضاء المقام اياه ولكونه كثيرا ما وقع فيه اشتباه (قوله

انها عدمية لا وجود لها في الخارج واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان فانهم يسمونه الكون ويقولون بوجوده في الخارج فكان حق المصنف ان يستثنيه انتهى بالحرف وبه تعلم كيف تصرف المصنف فان التعميم المذكور من عند نفسه وصدر العبارة للجلال المحلي فلفق بين العبارتين وادرج التعميم فصار الكلام غير مستقيم * فان قلت جاز ان يكون الزركشي ذكره في لقطة العجلان

متقدما

تحديد الاشياء في غاية السهولة انتهى اقول وكانه مبني على ان الذاتي يعرف بالاسبقية والعرضي بضدها

متقدما عليها بالذات اى العقل يحكم انه وجد الذاتى اولا فوجدت الماهية وكذا فى العدمين لكن التقدم فى الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفى العدم بالقياس الى جزء واحد اهـ ملخصا من شرح المطالع فقول المصنف ان الذاتى يعرف بالاسبقية الخ اقتصار على احدى الخواص واختصار لها اذ المراد الاسبقية فى الوجودين فما قيل بالاسبقية اى الى الذهن عند استحضار الشئ وهذا لا ينضبط كما قيل انه اصطلاح زما قيل انه وضعى لم يثبت اهـ فاسد من وجوه الاول تخصيص الاسبقية بالذهن وقد علمت شمولها للذهن والخارج واطلاق المصنف يقتضيه فلا معنى لتقييده الثانى ان قوله وهذا لا ينضبط كانه لاحظ ما ذكروه من ان الماهية قد تحصل فى العقل دفعة واحدة بدون ملاحظة اجزائها قال الشيخ فى الاشارات جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة اهـ وهذا هو المعنى المعبر عنه بالعلم الاجمالى المفسر بالعلم بالشئ مع الغفلة عن امتيازه عن غيره وقد تلاحظ على وجه التفصيل وهو المعنى المعبر عنه بالعلم التفصيلى وهو العلم بالشئ مع العلم بامتيازه عن غيره فحينئذ تكون الاجزاء ملاحظة لكن فى كون تصورها متقدما على ذات الماهية توقف والجواب عن ذلك ان المراد بالتقدم فى التصور والتقدم فى الوجود الخارجى ان الاجزاء متقدمة على الماهية حيث تكون جزأ فى الخارج فان كانت اجزاء فى الخارج تقدم عليها فى الخارج وان كانت فى العقل ففى العقل فلا اشكال وبهذا يندفع ايضا اشكال ان الاول انهم صرحوا باتحاد الجنس والفصل مع النوع

لا وجودية بالوجود الخارجى) نقل عنه لا خفاء فى ان الاشياء لها وجود

* قلت لم يذكرها فانى راجعتها فلم اجده ذكر هذا (قوله وذهب اكثر المتكلمين) فى التعبير بالاكثر شئ قال الكاتبى فى شرح المحصل المتكلمون انكروا كون الاعراض النسبية امورا وجودية بل زعموا انها اعتبارية ذهنية لا وجود لها فى الخارج اهـ وقال شيخ الاسلام زكريا الانصارى فى حاشية جمع الجوامع انها لو وجدت لحصلت فى محالها ولو حصلت فى محالها لوجد حصولها فى محالها ايضا لانه من الامور النسبية والفرض وجودها فيلزم ان يكون للحصول محل آخر

وذهب اكثر المتكلمين

فی الوجود بوجود ومناف لهذا الحکم الثانی انه لو تقدم الذاتی علی الماهیة امتنع حمله علیها لاستدعاء الحمل الاتحادی فی الوجود ووجوب المغایرة بین الوجود المتقدم والوجود المتأخر الثالث ان قوله کما قیل انه اصطلاح مسلم انه کذلک فلا وجه لحکایته بقیل واما قوله وما قیل انه وضعی لم یثبت فلیت شعری وهل الاصطلاح الا وضع من الاوضاع وهل معنی کون الشیء وضعیا الا انهم تواضعوا علیه وتوافقوا فهذا تناقض صریح (قوله کما لا یخفی علیک فی الناطق والضاحک) قد ازیل عنک هذا الخفاء فیما قلناه سابقا فی کیفیة تقوم الجنس بالفصل عن ابن سینا وهو قوله الفصل ینفصل عن سائر الامور التی معه الخ (قوله عرف جنسه العالی) وهو تلک المقولة التی اندرج تحتها والجنس العالی جنس لا جنس فوقه وقد تقرر ان الاجناس تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الی غیر النهایة بل تنتهی الاجناس فی طرف التصاعد الی جنس لا یکون فوقه جنس والا لترکبت الماهیة من اجزاء لا تتناهی فیتوقف تصورها علی احاطة العقل بها وتسلسل العلل والمعلولات لکون کل فصل علة لحصة من الجنس والانواع فی طرف التنازل الی نوع لا یکون تحته نوع والا لم تتحقق الاشخاص اذ بها نهایتها فلا تتحقق الانواع اصلا واذا تمهد هذا فنقول مراتب الجنس اربع لانه اما ان یکون فوقه جنس وتحته جنس او لا یکون فوقه ولا تحته جنس او یکون تحته ولا یکون فوقه جنس

کما لا یخفی علیک فی الناطق والضاحک وحاصله ان المحدود اذا عرف انه من ای المقولات عرف جنسه العالی فینزل منه الی السافل

باعتبارہ یترتب علیه آثارها وتظهر احکامها ویسمی وجودا خارجیا وعینیا واصیلا واما ان لها وجودا وتحققا علی نحو آخر ففیه خفاء ویسمی ذلک وجودا ذهنیا وغیر اصیل وظلیا کذا ذکره السید فیما کتبه علی حکمة العین کذا نقل عنه وللسید فی حاشیة شرح التجرید تفصیل حسن قال قدس سره الوجود علی قسمین وجود اصیل تترتب علیه الآثار وتظهر منه الاحکام ووجود ظلی لا یکون کذلک والوجود الظلی لا یتصور الا فی القوی المدرکة ولذا سمی وجودا ذهنیا فالوجود الاصیل لا یکون الا خارجا عن القوی المدرکة فالخارج یقابل الذهن واما نفس الامر فمعناه نفس الشیء فی حد ذاته والمراد بالامر هو الشیء نفسه فاذا قلنا مثلا الشیء موجود فی نفس الامر کان معناه انه موجود فی حد ذاته ومعنی کونه

او

وبطلب فصله من تلك المقولة وهوالحدالمقصد الاول بحث المقولات العشر وهى الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والملك

من ذلك جنس سافل

او بالعكس والاول الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامى والثانى الجنس المنفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له والثالث الجنس العالى وجنس الاجناس كالمقولات العشرة والرابع الجنس السافل كالحيوان والشيخ لم يعد الجنس المفرد فى المراتب بل حصرها فى الثلاث قال شارح المطالع وكانه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتبت الاجناس والجنس المنفرد ليس بواقع فى سلسلة الترتيب واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر اقساما تحت الترتيب وعدمه (قوله ويطلب فصله من تلك المقولات) لعل الاولى المقولة ليفيد انه يطلب فصله من المقولة بعينها لما تقدم من ان الجزء المحمول يجب ان يكون من مقولة الماهية ولعل الجمع باعتبار عدم التعيين فى قوله اى مقولة اذ هو متعدد فى المعنى ويطلب فصله من مقولة من تلك المقولات التى اعتبر دخول المحدود تحتها (قوله وهو) الضمير يعود لمدلول عليه بالكلام السابق اى والجنس السافل مع الفصل المضموم اليه هو الحد اى التام لانه استوفى فيه اجزاء المحدود (قوله المقصد الاول بحث المقولات العشر) ذهب الحكماء الى ان العرض منحصر فى المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات عشرا وقد صرحوا بانها اجناس عالية للموجودات الممكنة وان المفهومات

موجودا فى حد ذاته ان وجوده ذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان موجودا وذلك الوجود اما وجود اصيل او ظلى فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنه اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو فى الخارج فهو فى نفس الامر قطعا واعم من الذهن من وجه اذ ليس كل ما هو فى الذهن يكون فى نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته فى الذهن اهـ وقال فى محل كل آخر من تلك الحاشية كلاما يفهم منه الفرق بين ما جعل الخارج ظرفا لوجوده وما جعل الخارج ظرفا لنفسه وهو اذا قلنا زيد موجود فى الخارج مثلا فقولنا فى الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فى الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد فى مثالنا هذا

الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية اوعدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة تحتها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس فيكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية ومبنى ماذكروه على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر ولا العرض جنسا للاعراض ولا النسبة جنسا لاقسامها السبعة قال فى المواقف وهم معترفون بأنهم لا سبيل لهم الى الحصر الا الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف

واما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود فى مثالنا فلا جرم بكونه موجودا من الموجودات الخارجية فان عاقلا لا يشك فى ان زيدا موجود فى الخارج واما ان وجود زيد موجود فى الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئ لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشئ الا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد فى الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود فى الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التى لا وجود لها فى الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها الا لوجودها (قوله يعنى ان بعضها موجود فى الاذهان الخ) عبارة ابن السبكى مع شرحه للجلال المحلى هكذا والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية يعتبرها العقل لا وجودية بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج اهـ وكتب البنجارى فى حاشيته قوله بالوجود الخارجى هذا القيد لا يحتاج اليه الا من يقول بالوجودين الخارجى والذهنى واما من لا يقول بالوجود الذهنى فلا يحتاج اليه والمصنف رحمه الله عمم فى الوجود وقال فى آخر العبارة نقله الزركشى ولم اره فى انظمة العجلان فلعله قال فى شرح جمع الجوامع ولم اره ثم ان كان التعميم للزركشى فيرد عليه مؤاخذتان الاولى ما وجه تلك الزيادة وما الموجود منها فى الذهن وما الموجود فى الخارج على انه لو فرض قولهم بذلك لا يسلم انهم اذ يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا تحكم مع اشتراك الجميع فى كونه نسبة الثانية ان هذا

والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وجعلها بعضهم من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولة ان يفعل وان ينفعل اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما اهـ وفى المقاصد ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات وقد اورد على الحصر خروج الوحدة والنقطة فاجاب بعضهم بانهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للموجودات واعترض بأنه لو سلم ذلك فى الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع وبعضهم باندراجهما تحت مقولة الكيف واعترض بانحصار الكيف فى اربعة اقسام وهما ليسا منها قال فى شرح المواقف واما اندراجهما فى مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل

التعميم لم يوجد فى كلام المحققين ممن تعرض لشرح كلامهم وممن صرح بانها من الموجودات الخارجية الكاتبى فى شرح محصل الامام فخر الدين الرازى وعبارته هكذا احتج الحكماء على كون هذه النسبة امورا وجودية فى الاعيان وذكر دليلهم ثم قال وانما تأمل معتبر فى حجة الفلاسفة فى اثبات النسب والاضافات وجدها قوية الاركان صحيحة المقدمات فاعترف بمقتضاها وقال حاصل ما ذكره المتكلمون على انها ليست وجودية انها لو كانت كذلك لزم التسلسل ونحن نمنع استحالة التسلسل بل نلتزمه فى هذه الاعراض ونقول باعراض لا نهاية لها تقوم بعضها بالبعض وقد صرح المحلى على جمع الجوامع بانها موجودة فى الخارج عند الحكماء كما علمت فظهر ان النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين فى وجودها بالخارجى فالحكماء يثبتونه والمتكلمون ينفونه واستثنوا الاين فوافقوا الحكماء على انها موجود فى الخارج واما لو قال الحكماء بوجود البعض ذهنا لما نازعهم المتكلمون فيه فانه ليس محلا للنزاع اذ المتكلمون لا ينكرون وجودها ذهنا لكن لا على النحو الذى قال به الحكماء وان كان هذا التعميم للمصنف فيرد عليه ما ورد على الزركشى مع زيادة مؤاخذة اخرى وهو انه لم يبين المزيد على كلام الزركشى وانما قلنا يرد عليه ما ورد على الزركشى لان النقل عنه مع سكوته اقرار عليه والتزام لصحته ثم رأيت عبارة الزركشى فى شرح جمع الجوامع ونصها بالحرف بعد قول ابن السبكى والاصح ان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجودية والامور النسبية وهى المفهومات التى نعقلها بالنسبة الى الغير وهى سبع فى المشهور الاضافة

لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (قوله والفعل والانفعال) عبّر فى المواقف بان يفعل وان ينفعل وهو اولى قال شارحه السيد لما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال (قوله غزير الحسن) فى الصحاح الغزارة الكثرة وقد غزر بالضم يغزر فهو غزير وغزرت الناقة ايضا كثر لبنها غزارة فهى غزيرة اهـ ومرجع الكثرة الكم المنفصل فصح التمثيل به للكم واضافته للحسن تأبى بل ان الحسن مجموع صفات اجتمعت كالكحل فى العين والرشاقة فى القد وسواد الشعر وحمرة الوجه الى غير ذلك من الصفات التى ينشأ عن اجتماعها الحسن والجمال والى هذا المعنى اشرت بقولى

وفيك عن الروض الانيق كفاية * فها انا عنه فيك بالبدر وامق
عذار لريحان ولحظك نرجس * وقدك غصن والخدود شقائق

واما التمثيل للكيف بالحسن ففيه تساهل فان الحسن يندرج تحت مقولات باعتبارات فباعتبار اللون كالبياض مثلا تحت مقولة الكيف وباعتبار طول بعض الاعضاء وقصرها تحت الكم وباعتبار نسبة وضع بعض الاعضاء الى بعض تحت الوضع وليس مرجع الحسن اللون حتى يندرج تحت مقولة الكيف فقط الا ان التمثيل به صحيح باعتبار بعض اجزائه (قوله الطف مصره) فى الصحاح لطف الشئ بالضم يلطف لطافة اى صغر فهو لطيف واللطف فى العمل الرفق فيه اهـ وكلاهما ليس مرادا هنا بل

والفعل والانفعال المشار اليها بقول بعض على هذا الترتيب
زيد الطويل الازرق ابن مالك
فى بيته بالامس كان متكى
بيده غصن لواه فالتوى
فهذه عشر مقولات سوى
وبقول آخر وهو الزركشى فى اللقطة
قمر غزير الحسن الطف مصره

والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال واختلفوا فيها فقالت الفلاسفة انها وجودية وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية لا وجود لها فى الخارج واستثنوا الاين كما قاله فى الطوالع وغيره وهو حصول الجسم فى المكان فانهم يسمونه السكون ويقولون بوجوده فى الخارج فكان حق المصنف ان يستثنيه اهـ بالحرف وبه تعلم كيف تصرف المصنف فان التعميم المذكور من عنده وصدر العبارة للجلال المحلى فلفق بين العبارتين وادرج التعميم فصار الكلام غير مستقيم (قوله انها عدمية)

الى انها عدمية لا وجود لها فى الخارج

وللحصول حصول آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو محال (قوله لا وجود لها فى الخارج) زاده لئلا يتوهم من قوله عدمية انها نفى صرف فافاد به ان

المراد باللطافة التي يوصف بها الشخص في قولنا فلان لطيف مثلا ما يرجع لمجموع صفات نفسانية كسلاسة الطبع ورقة اللفظ وحسن الادراك وحلاوة المنطق الى غير ذلك ومثل بمجموع الطف مصدر لمتولة الاضافة وفيه ايضا تساهل تبين لك بما في الكلام على البسملة و بنفس مصدره للاين واضافته للضمير للاشارة الى ان الاين الحصول في المصدر لانفس

لانها لو كانت موجودة لقامت بمحل وقيامها بالمحل اضافة بينها و بين ذلك المحل و ينقل الكلام الى تلك الاضافة ايضا وهلم و يتسلسل (قوله واستثنوا الاين) وهو حصول الجسم في المكان ويسمى كونا وهو منحصر

المراد بالعدمي ما قابل الموجود الخارجي فيصدق بالثابت في نفسه اي الامر الاعتباري على نحو ما قلنا سابقا فانهم يجعلونها امورا اعتبارية وحينئذ لا منافاة بين قول ابن السبكي ان النسب والاضافات امور اعتبارية و بين قوله هنا انها عدمية (قوله واستثنوا الاين) يعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويعبر عنها بالاكوان الاربعة وفي المواقف المتكلمون وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين وسموه بالكون و قسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس اه وقال عبد الحكيم في حاشية الخيالي اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ويقتضي عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركة من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين اه فعلم ان الخلاف بين المتكلمين في كونها محسوسة اولا وهذا لا ينافي الاتفاق على وجودها فعبارة المصنف غير محررة هذا وقد احتج الحكماء على وجود هذه النسب بانها تكون متحققة ولا فرض والاعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار ام لم يوجد فهو اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي

واستثنوا الاين كما قاله في الطوالع وغيره وهو حصول الجسم في المكان كما سيأتي فانهم يقولون بوجوده في الخارج نقله الزركشي ﴿ فائدة ﴾ قال الشهاب الخفاجي استعمال الجوهر لمقابل العرض

المصر والمراد بالمصر المدينة بالمعنى المقابل للقرية (قوله لو قام) كتب البعض محفوظ شيخنا قد قام (قوله غمى) فى المصباح غمه الشئ غما من باب قتل غطاه ومنه قيل للحزن غم لانه يغطى السرور والحلم وشئ غمة اى فى حيرة ولبس والجمع غمم مثل غرفة وغرف اه فهو معنى من المعانى فالتمثيل به مبنى على التجوز بتشبيه ما احاط بالانسان من آثار

لو قام يكشف غمى

فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال فى شرح المواقف ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولو كانت محسوسة لما وقع

وليست هى ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هى غير معقولة بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى المعتبر (قوله مولد) اى تكلم به المولدون ولم تستعمله العرب بهذا المعنى اذ هذه اصطلاحات حدثت عند نقل الفلسفة الى اللغة العربية من اليونانية فى زمن المأمون ﴿ فائدة جليلة ﴾ كتب ابو الحسن الصيمرى الى ابى بكر بن دريد سائلا له عن مسائل منها وقد زعم قوم من اهل الجدل ان العرب سمت باسماء تأدت اليها بتصورها ولم يعرفوا معانيها وحقائقها فهل يجوز عندك ان توقع العرب اسماء على ما لا معنى تحته يعرفونه فاجاب بانه ليس فى كلامهم من اسم هزل ولا وجد الا وتحته معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب المتفلسفة ولا طريق اهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر مطابقا لغرض الفلاسفة والمتكلمين فى حقيقته وذلك لانهم يذهبون بالعرض الى اسماء منها ان يضعوه موضع ما اعترض لاحدهم من حيث لم يحتسبه كما يقال علقت فلانة عرضا اى اعتراضا من حيث لم اقدره قال الاعشى

علقتها عرضا وعلقت رجلا * غيرى وعلق اخرى ذلك الرجل

وقد يضعونه موضع ما لا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال وقد يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان ما يضعف ويقل وكان المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعانى

مولد وليس فى كلام العرب بهذا المعنى

لما اثنى القدر للجوهر والغزير للكم والحسن للكيف والعطف مصدره للاضافة ومصدره للاين واضافه اشارة الى ان الاين الحصول فى مصر لانفس مصر وقام للوضع ويكشف للفعل وعمتى للملك ولما بتشديد الميم للمتى والمتى للانفعال وانما خصوا هذه باسم المقولات عند الاطلاق

الحزن باللباس المحيط به على حد قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف بالنظر لاحد المجازين فى الآية (قوله لما اثنى) قال فى الصحاح اثنى اى انعطف فهو تمثيل لان يفعل كيكشف ولم يمثل للمتى زلالان ينفعل الايهم الالان يقال ان اثنى مطاوع ثنيته ثم لاحظة ذلك يكون من ان ينفعل و يكشف وحده لان يفعل ومثل بقوله لما للمتى فتكون بمعنى حين وعلى كل فالبيت الاول اسلس واحسن لظهور التمثيل فيه واستيفاء الاقسام بدون تكلف بخلاف هذا لكن المقصود من التمثيل مجرد التقريب والتوضيح فيكفى باى مثال ثم بعد كتبى هذا رايت فى شرح لقطة العجلان مانصه اشار الى الجوهر بقوله قر والى الكم بقوله غزير بغين معجمة فزاى اى كثير والى الكيف بقوله الحسن والى الاضافة بقوله

الخلاف فيها (قوله واما الجوهر المعروف) قال الدميرى فى شرح

واما الجوهر المعروف اى وهو اللؤلؤ فمعرب وقيل عربى (فاول) وهو العرض (له وجود قاما بالغير)

قوضعوه كالقصد واله وهو اذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب وكذلك الجوهر عند العرب انما يشيرون به الى الشئ النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون فيما خالف الاعراض لانه اشرف منها وقد تولدت اسماء فى الاسلام لم تكن العرب عارفة بها الا انها غير خارجة عن معانى كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشئ اذا سترته وغطيته والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق من النافقاء وهو احد منفذى جحر اليربوع اه ملخصا (قوله فمعرب) اى استعملته العرب فى هذا المعنى ونطقت به وليس من اوضاعهم (قوله بالغير) اى بغيره والالف فى قاما للاطلاق وقد تسمح فى جعل الوجود قائما بالغير وانما وجود العرض قائم به لكنه لما كان وجود العرض فى نفسه هو وجود موضوعه المقوم له والقائم به جعل وجود العرض هو وجود موضوعه المقوم فاضاف وجود العرض الى محله ثم لا يخفى ان مآل التعريف ان العرض ماقام بغيره وهذا التعريف صادق بصفات البارى تقدس و بالصفات السلبية فيكون غير مانع وارادة المتحيز من لفظ الغير لاقرينة تدل عليه فى كلامه فيرجع هذا التعريف لما قاله بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره قال فى المواقف وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض

الطف والى الاين بقوله مصره والى الوضع بقوله قام والى ان يفعل بقوله يكشف والى الملك بقوله عمتي والى المتى بقوله لما اى حين والى ان ينفعل بقوله انثني اهـ ووقع نحوه في بعض نسخ المصنف هنا (قوله وان كان كل كلى مقولا الخ) واما الجزئى ففي مقولته اى حمله على غيره خلاف فقال السيد في حاشية الشمسية كون الجزئى الحقيقي مقولا على واحد انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فالجزئى الحقيقي لا يكون مقولا ولا محمولا على شئ اصلا بل يقال و يحمل عليه المفهومات الكلية فهو مقول عليه لا مقول وكيف لا وحمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لابد في الحمل الذى هو النسبة ان يكون بين امرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا يمتنع ايضا واما قولك هذا زيد فلابد فيه من التأويل لان هذا اشارة الى الشخص المعين فلا يراد بزيد ذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى كما عرفت بل يراد به مفهوم مسمى زيدا وصاحب اسم زيد وهذا المفهوم كلى وان فرض انحصاره في فرد واحد فالمحمول اعنى المقول على غيره لا يكون الا كليا اهـ وحقق الدوانى في حاشية التهذيب أن الجزئى يحمل فقال المحمول شامل للجزئى والكلى فان الحمل يجرى فيهما معا على ما صرح به الفارابى في المدخل الاوسط بل الشيخ في الشفاء ايضا ونظر في قول السيد ان حمله على نفسه لا يتصور الخ بانه يجوز حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلى انحصر في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اهـ

وان كان كل كلى مقولا على ما تحته نظرا لكونها اجناسا عالية

منهاج النووى الجوهر معروف وهو معرب واحدته جوهرة واما الجوهر الفرد الذى استعمله المتكلمون فهو ما تحيز والجسم يطلقونه على

من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (قوله اشرت بهذا الخ) وجه كونه اشار به الى ما ذكره صاحب المواقف أنه اطلق لفظ الغير وهو يحتمل المتحيز وغيره وقد علمت ما فيه و يرد على المصنف اعتراض وهو انه بصدد تقرير كلام الحكماء فعدوله عن تعريف العرض باصطلاحهم وتعريفه بما اصطلح عليه المتكلمون لا ينبغى في صناعة التدوين فكان اللائق به ان يذكر

أشرت بهذا الى قول المواقف في تعريف العرض اما عندنا فموجود قائم بمتحيز قال

اوسع مقولية وصدقا
من غيرها المندرج تحتها

وقرا ابو الفتح بان ما ذكره السيد معارض بان الكلى محمول على الجزئى الحقيقى ايجابا بداهة واتفاقا كقولنا زيد انسان وهو يدل على كون الجزئى الحقيقى محمولا على الكلى ايجابا ضرورة ان الحمل هو الاتحاد ودمن الطرفين ومنقوض نقضا اجماليا بانه لو تم لدل على بطلان حمل الكلى على الجزئى الحقيقى بل على الكلى ايضا ايجابا كما لا يخفى ومنقوض نقضا تفصيليا بانه ان اراد بالنفس من جميع الوجوه نختار ان الجزئى الحقيقى يحمل على غيره بحسب المفهوم والاعتبار ونمنع امتناعه لجواز اتحاد المفهومين المتغايرين فى نظر العقل بحسب الخارج وان اراد النفس بوجه ما نختار انه يحمل على نفسه ولا استحالة فيه اذ يكفى فى النسبة التغاير الاعتبارى اهـ والحق ما قاله السيد واما ما تمسك به الدوانى من النقل عن الشيخ والفارابى فقد اجاب عنه العلامة عبد الحكيم بان كلامهما مبنى على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على ما هو رأى الاقدمين وان الوجود الواحد انما قام بالامور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد فصح حمل الجزئى على الجزئى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين قال ولعل هذا مبنى ما نقل عنهما من صحة حمل الجزئى ثم انه قوى كلام السيد وشيده بتحقيق نفيس لم اره لغيره فانظره فى حاشية القطب (قوله اوسع مقولية) المقولية هى الحمل فالحكم بأوسعيته باعتبار تعدده وصدقه على افراد كثيرة فلذلك اردفه بقوله وصدقا يعنى ان كل فرد صدق عليه الجنس السافل كالحيوان يصدق عليه الجنس العالى بلا عكس فالحيوان يصدق على الانسان مثلا مع صدق العالى وهو جوهر عليه وانفراد العالى فى مطلق جسم مثلا فلما كان العالى اكثر مقولية وصدقا صح ان يسمى باسم مقولة على الاختصاص من قبيل ان الشئ اذا اطلق ينصرف للفرد الكامل (قوله

ما ركب من جزأين فصاعدا والعرض هو ما قام بالجسم او بالجوهر واختلفوا فى اثبات الجوهر الفرد قالوا وهذه الاقسام الثلاثة هى جملة

اولا تعريف الحكماء للعرض ثم تعريف المتكلمين لانه يحذف تعريف الحكماء رأسا وقد عرفوه بانه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع اى فى محل مقوم لما حل فيه ومعناه ان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية فتكون الاشارة

مقولة الجوهر) قال الشهاب الخفاجي استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس في كلامهم اي العرب بهذا المعنى واما الجوهر المعروف اي وهو اللآلي فمعرب وقيل عربي وانما قدموا الكلام على مقولة الجوهر لاسبقيته في الاعتبار اذ بقية المقولات اعراض والعرض مفتقر في وجوده لقيامه بالموضوع وهو الجوهر فكان سابقا على العرض بهذا الاعتبار وان تقارنا في الوجود لاستحالة وجود احدهما بدون الآخر (قوله لما

مقولة الجوهر ولا يمكن حذه لما

المخلوقات لا يخرج عنها شيء منها اه نقل عنه (قوله هذا هو المختار مقابله ماقاله بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات وعرفه المعتزلة بانه مالو وجد لقام بالمتحيز واختاروا هذا التعريف لان العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ورد عليهم ان فناء الجوهر عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي في محل مقوم لما حل فيه ومعناه ان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية فتكون الاشارة الى احدهما اشارة للآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر هذا وقد كان اللائق بحسب الطبع ان يذكر تعريف الحكماء مقتصرا عليه ويصدر به ثم بتعريف المتكلمين ولا اقل من ان يذكره مطلقا فان الكلام في هذه الرسالة جار في اصطلاحهم لانهم القائلون بالمقولات فالخروج عن اصطلاحهم مخل بما هو المقصود وكانه سرى له ذلك مما صنعه السيد البليدي في رسائله فانه كثيرا ما يهمل تعريف الحكماء واصطلاحهم ويذكر تعريف المتكلمين جاريا على اصطلاحهم او يذكرهما معا غير مبين ما لكل

السيد في شرحه هذا هو المختار في تعريفه لانه

الى احدهما اشارة الى الآخر (قوله هذا هو المختار) مقابله تعريف بعض الاشاعرة الذي ذكرناه سابقا وتعريف بعض المعتزلة له بانه مالو

سيأتى) اول الامور بعد الفراغ من مباحث المقولات والتتمة من ان
هذه المقولات اجناس عالية فلا جنس لها تحد به (قوله بانه الغنى عن
المحل) الاولى الغنى عن الموضوع لما سبق من ان الموضوع هو المحل
باعتبار كونه مقوما للحال ومعلوم ان هذا التعريف للحكماء وقد قالوا
الممكن لذاته اما ان يوجد فى موضوع يقوم ما حل فيه وهو العرض او لا
يوجد فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون
موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو
المادة لكن المحل الذى هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان
المادة هى المتقومة بالصورة عندهم فالصورة جوهر مع كونها حالة فى

سيأتى بل رسم بانه الغنى عن المحل تحرير تجوم

من الفريقين (قوله خرج منه الاعدام والسلوب) خرجا بقوله موجود
(قوله وخرج ايضا ذات الرب) اى بقوله قائم بمتحيز (قوله هو الاختصاص
الناعت) وهو ان يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا
للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثانى محلا له كاختصاص
السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (قوله والاول هو
الصحيح) بدليلين الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز
متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشئ الذى هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا
بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر
حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه
بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او يتسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر
به قبله وهكذا الى ما لانهاية له الثانى اوصاف البارى قائمة بذاته تعالى من

خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هى غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز والاول هو الصحيح اه وادخال ال على غير جائز عند

وجد القيام بالمتحيز (قوله هو الاختصاص الناعت) وهو ان يختص
شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا له
فيسمى الاول حالا والثانى محلا له وذلك كاختصاص السواد بالجسم فانه
يوصف به فيقال جسم اسود وتفسير القيام بهذا المعنى يشمل قيام صفاته
تعالى بذاته وقيام صفات المجردات بها عندهم واما تفسير القيام بالمعنى الثانى
فلا يشملهما (قوله والاول) اى تفسير معنى القيام الاول لما سبق ولان
التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه لئلا يلزم

محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان تحت الحال كذلك هذا تقسيم الحكماء على مافى المواقف وغيرها فاحفظه فانه سينفعك فى مواضع تأتى والمصنف رحمه الله مع كونه بصدد

غير شائبة تحيز فى ذاته وصفاته تعالى وتقدس (قوله منها ان لا تنتقل) على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز لانه عبارة عن حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز قال فى شرح المقاصد وما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا و بحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدا عندهم (قوله

عليه اشتراط الشئ بنفسه وتمام ذلك فى الحاشية (قوله وان كانت متوغلة فى الابهام) اى لا تتعرف بدخول أل بل هى باقية على ابهامها اذ معناها شئ مغاير وهو مبهم (قوله لانها اشبهت) تعليل لوصف المعرفة بها لا لدخول أل ويصح ان يجعل علة لهما كما يشعر به قوله بعد ولما حصل الشبه بذلك الخ (قوله اذ لا تخصيص بادخال اداة التعريف) فيه ان اداة التعريف انما تفيد التعيين لا التخصيص لانه المستفاد من التعريف وجوابه ان التخصيص تعيين لبعض الافراد تأمل (قوله لا تنتقل من محل الى محل) لان الانتقال حركة فى الاين وهو من خواص الاجسام * فان قلت نحن نحس بحرارة النار ونشم رائحة المسك ونسمع الصوت على بعد من الجميع فكيف هذا مع ان الحرارة قائمة بالنار والرائحة بالمسك والصوت بالهواء الذى وقع فيه التموج بسبب القلع او القرع * قلت اجاب عن ذلك فى شرح المقاصد بجوابين الاول على مصطلح اهل الكلام وهو ان الله يخلق كيفية مماثلة لتلك الحرارة او الرائحة او الصوت فى الهواء المجاور للشخص الذى وقع له الاحساس بتلك الكيفية الثانى على مصطلح الحكماء انه يحدث فى الهواء المجاور لذلك الشخص كيفية بطريق التعليل فتكون النار مثلا اثرت فى المجاور حرارة بطريق التعليل وقبول

بعضهم وان كانت متوغلة فى الابهام كما وصف بها المعرفة فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم لانها اشبهت المعرفة باضافتها الى المعرفة فعوملت معاملتها ووصفت بها المعرفة ولما حصل الشبه بذلك جاز ان يدخلها ما يعاقب الاضافة وهى ال والاكثرون على المنع لعدم الفائدة فى ادخالها اذ لا تخصيص بادخال اداة التعريف عليها بخلاف الاضافة فتفيدها التخصيص اه بالمعنى من المصباح وغيره * واعلم ان للاعراض احكاما منها لا تنتقل من محل آخر ومنها انه

تقرير كلامهم كثيرا مايخالف اصطلاحهم ويخلط مذهبهم بمذهب المتكلمين من غير تعيين وتنصيص وهذا معيب جدا فى صناعة التدوين لايجابه الالباس على الناظر فى كلامه فيخبط خبط عشواء والحاصل ان الجوهر باصطلاح الحكماء على مايستفاد من التقسيم المذكور وصرحوا به ايضا هو الموجود لافى موضوع واما تعبير المصنف فمختل اذ يلزم عليه خروج الصورة فانها من اقسام الجوهر عندهم ولا يصدق

لايقوم عرض بعرض) هذا مذهب المتكلمين واحتجوا عليه بادلة منها ان تحيز الصفة بالتبعية لتحيز الموصوف وهذا لايتصور الا فى المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لايكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر ونقضه الحكماء بانا لانسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص الناعت معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع استحالة تحيزه ولو سلم ان القيام هو حصول الشئ فى الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لايجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر وذهبوا الى جواز قيام العرض بالعرض محتجين بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه مالم تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء ونقض هذا الدليل ايضا من طرف المتكلمين بما فيه طول فانظره فى المبسوطات (قوله لايبقى زمانين) المسئلة خلافية فذهب الاشعري ومتبعوه الى ان العرض لايبقى زمانين فجملة الاعراض باقية عندهم على سبيل التقضى والتجدد فينقضى

المادة اى الجسم الحامل لتلك الكيفية وهو الهواء انتهى موضحا (قوله لايقوم عرض بعرض) هذا مذهب المتكلمين والفلاسفة يجوزون ذلك عملك المانع بان القيام التبعية فى التحيز والذى يتحيز هو الجوهر وتمسك المجوز بان القيام هو الاختصاص الناعت كما تقدم (قوله لايبقى زمانين) بل الاعراض تتجدد وتنعدم شيأ بعد شئ وذلك لان البقاء صفة فهو عرض ايضا فلو بقى العرض للزم قيام العرض بالعرض ولايخفى ضعفه (قوله

لايقوم عرض بعرض خلافا للفلاسفة ومنها انه لايبقى زمانين واليه ذهب الاشعري ومن تبعه

عليها انها مستغنية عن المحل الذى هو الهيولى والمادة وان كانت مستغنية عن الموضوع كما علمت من التقسيم وايضا ربما يقع فى ذهن القاصر ان المحل هو المكان فيعترض بشمول التعريف للواجب او المجردات ولا يصدق على الجوهر فانه مفتقر للحلول فى المكان وكل هذا الخلل انما جاء من مخالفة الاصطلاح والتصرف فى التعبير وانا لست ادرى ما علة ذلك

واحد منها ويتجدد الآخر ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائى وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة فى بقاء الحركة والسكون خلاف واحتج الاصحاب بوجوه منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل واجيب بانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض كما تقدم (قوله لانهم قالوا) اى القول بعدم بقاء الاعراض منشؤه القول المذكور فهم مضطرون الى القول بعدم البقاء ولو قالوا بأن السبب غير ما ذكر لما ذهبوا الى القول بعدم بقاء الاعراض الذى قيل انه سفسطة لانه مكابرة فى المحسوس وقد تمسك النظام ببعض ادلتهم وطردها فى الاجسام فقال

لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر

لانهم قالوا) علة لمحذوف تقديره وانما قالوا بذلك مع انه مصادم للمشاهدة ومكابرة فى المحسوس لانهم قالوا الخ اى الحامل لهم على القول المذكور قولهم ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فقط او هو مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث اقوال ثلاثة وكان الاولى ان يذكرها لان القول بعدم بقاء الاعراض يضطر اليه كل من الاقوال الثلاثة لا من قال ان السبب المحوج هو الحدوث فقط كما قد يتوهم من صنيعه واما القائل بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الامكان كما هو مذهب الحكماء وبعض المحققين من المتكلمين فلا يضطر لهذا القول ولذلك قالوا ان الاعراض باقية سوى الازمان والحركات والاصوات وذهب الى هذا القول جمهور المعتزلة ايضا وفى شرح الزركشى على جمع الجوامع علة الحاجة الى المؤثر فيه

وقد

او القابل للعرض او المتحيز

وقد تكرر ذلك في مواضع ستأتي (قوله او القابل للعرض) هذا التعريف يصلح على اصطلاح الفريقين وانما عبر بالقابل دون ان يقول ماقام به العرض ليشير الى ان المعتبر في ماهية الجوهر قبوله للعرض اذ لا يلزم قيام جميع الاعراض به وان قام به عرض مثلا كالسواد فهو قابل للضد كالبياض فالقبول اعم من الحصول بالفعل (قوله او المتحيز) هذا التعريف خاص بالمتكلمين وقد اسقط من التعريف قيد بالذات وحذفه يصير التعريف غير مانع لدخول العرض فانه متحيز ايضا لكن لا بالذات بل بواسطة الغير قال في المواقف عند الكلام على تقسيم المتكلمين الحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات اولا متحيز

هو الحدوث

بعدم بقائها ايضا كما بسط ذلك في حواشي الكبرى ثم رأيت في حاشية التجريد للسيد عند قول الشارح وقيل هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه قال قدس سره لما كان هذا المنقول مستبعدا جدا بل قريبا من السفسطة تصدى جمع للطعن في النقل رفعا للمذلة عن وصمة المكابرة وتكذيبهم حديث الطفرة المشهور عنه وتأوله قوم بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان فالداعي لذلك ان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فتوهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها وحكم آخرون بأن له باعثا على هذا القول الشنيع كما ان للقائل بعدم بقاء الاعراض باعثا عليه كما أشرنا اليه اهـ (قوله هو الحدوث) الاحتمالات العقلية اربعة لان السبب اما ان يكون هو الامكان وحده او الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزأ من العلة المحوجة او الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرط لعليتها او تأثيرها او عكسه ولم يذهب الى الاخير احد وذهب لما عدا الاول المتكلمون فقالت كل طائفة بقول ونقل في

اربعة مذاهب الاول ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان ولا مدخل للحدوث فيها وهو اختيار الامام ونقله عن اكثر الاصوليين ونسبه صاحب الصحائف لجمهور المحققين ووجهه انا اذا رفعنا الامكان عن الوهم بقي الوجوب بالذات او الامتناع بالذات وكل منهما يحيل الحاجة الى المؤثر فدل

ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني بالمتحيز بالذات ما شأنه ان يشار اليه بالذات اشارة حسية بأنه هنا او هناك واعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل الاشارة على سبيل التبعية والحال فى المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فى المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ليس متحيزا ولا حالا فيه هو المجردات وليس بثابت عندنا اهـ وظهر لك منه ان المصنف حذف قيد الابد من ذكره اوجب الاخلال بحذفه وقال العلامة اليوسي الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات اى بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى حل فيه فوجود العرض فى محل هو عين وجوده فى نفسه لا لامر آخر ولهذا يمتنع عليه الانتقال بخلاف الجوهر فان وجوده فى

المواقف تضعيفها واجاب عنه والفلاسفة قالوا بالاول (قوله فلزمهم الخ) قال السيد فى حواشى شرح التجريد من قال علة حاجة الممكن الى المؤثر يعني الحدوث وحده اومع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم ذلك جماعة منه وتمسكوا ببعدم انتفاء البناء حال فناء البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما بر أ العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعنى الاجسام وما تتركب هى منها اعنى

فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد محتاج الى المؤثر دائما فالجوهر محتاج اليه بواسطته فلا استغناء اصلا وقالت الفلاسفة ببقاء

على ان علة الحاجة ليست غير الامكان الثانى انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود وهو قول باطل والثالث مجموع الامكان والحدوث فالعلة مركبة منهما والرابع ان العلة الامكان فقط والحدوث شرط والفرق بين الامكان والحدوث ان الامكان عبارة عن كون الشئ فى نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا او اجبا ذاتيا والحدوث عبارة

نفسه

نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه اه والعجب من المصنف انه استمد كثيرا مما هنا من حاشية البوسى مع المخالفة له فى بعض المواضع بما يوجب الاخلال فى الكلام كما هنا فان قلت حذف قيد بالذات للاعتماد على قوله وهو ما اخذت ذاته الخ اذ الذى تأخذ ذاته قدرا من الفراغ هو الجوهر دون العرض قلت هذا تعريف مستقل للتحيز فلا

الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهى ايضا محتاجة اليه دائما واما القائلون بأن العلة هى الامكان وحده فذهبوا الى ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان اه وبه يعلم ان القول بتجدد الاعراض يحتاج اليه كل من الاقوال الثلاثة فالقصر تقصير (قوله العرض الواحد بالشخص الخ) قال فى المواقف وهذا حكم ضرورى ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم الواحد لا يوجد فى آن واحد فى مكانين فكما ان الجزم الثانى بديهى بلا شبهة فكذا الاول ويؤيده ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضرورى بل هو تأييد له ببيان لميته فان الشئ المعلوم بالبداهة اذا علم بلميته اطمأنت النفس اليه اكثر وان كان الجزم التعيينى حاصلا بدونه (قوله بنفس داما) الجار والمجرور متعلق بقوله دام قدم للحصر اى ثبت

عن كون الوجود مسبوقا بالعدم (قوله بالضرورة) اى هذا حكم ضرورى لان العرض يتشخص ويتعين بمحله فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على معلول واحد بالشخص واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وما ذكر تنبيه لا استدلال فان بعض الضروريات قد يخفى فينبه عليه (قوله والثانى) اى القسم الثانى من القسمين المذكورين فى النظم بقوله وهى عرض وجوهر (قوله بنفس داما) الجار والمجرور متعلق بداما وقدم عليه للحصر والتنديد الاطلاق وفسر دام بمعنى ثبت وسيأتى بجعل الباء للآلة والمعنى حينئذ ان الجوهر ثبوته بنفسه لا بواسطة غيره بخلاف العرض

الاعراض ومنها ان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولا فرق بينه وبين جزمنا بان الجسم لا يوجد فى مكانين (والثانى) اى وهو الجوهر (بنفس داما)

يصلح ان يجعل قرينة لتخصيص سابقه ولو سلم فالتعاريف لا يرتكب فيها امثال هذه التكلفات من التخصيص وغيره على ما صرح به المحققون ﴿ فائدة ﴾ الاشارة الحسية عند الحكماء امتداد خطى موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه وتحقيقه فى القاضى مير على الهداية مع حاشية اللارى عليه فانظره هناك ان كنت ذا عناية لا ترضى لنفسك التقليد (قوله وهو ما اخذت ذاته) قال اليوسى ولابد من معرفة المتحيز والتحيز والحيز اما المتحيز فهو الموجود فى الحيز وقيل هو الجرم الذى يمانع غيره ان يحل حيث هو وهما بمعنى واما التحيز فقيل هو نسبة الجوهر الى الحيز بانه فيه وقيل هو المعقولية التى باعتبارها وقعت الممانعة ومعناه نفى مداخلة غيره معه فى حيزه وهل هو زائد على ذات الجوهر اولا قولان مبنيان على القول بالحال واما الحيز فهو القدر الذى تقع عليه الممانعة وهو المكان وقال القاضى ابو بكر الحيز هو نفس المتحيز كما أن الوجود نفس الموجود وهو مردود انتهى فان قلت تفسير المتحيز المذكور مخالف لما نقل سابقا عن السيد قلت لا مخالفة فان التفسير المذكور هنا تفسير للمتحيز بالفعل وما هناك تفسير للجسم الذى من لوازمه التحيز وما له ان ما هنا اعتبر فيه الحصول بالفعل وما هناك اعتبر فيه الامكان الوقوعى والتفسيران وان اختلفا مفهوما متحدان تحققا

وهو ما اخذت ذاته قرا

بنفسه لا بغيره بخلاف العرض فان ثبوته ووجوده بواسطة وجود الغير وهو المحل وقد كان الاولى ان يقول والثانى ما بنفس دا ماليكون جاريا على طريقة التعريف فان هذا الترتيب يشعر بانه ذكر حكم من احكام الجوهر ويقال مثل ذلك فى قوله سابقا فى تعريف العرض فاول له وجود قاما بالغير فيقول فاوله ماله وجود الخ وقد يعتذر عنه بضيق النظم (قوله وقام بنفسه) سيأتى تفسير القيام بالنفس بالاستغناء عن المحل قوله

اى ثبت وقام بنفسه قال فى المصباح دام الشئ يدوم دوما ودواما وديمومة

فان ثبوته ووجوده بوجود محله وهو الجسم فلا وجود له استقلالا ثم كان الاولى للمصنف ان يقول هنا وفى تعريف العرض ما بنفس ذا وماله وجود قام بالغير ليكون جاريا على ما هو اللائق فى التعاريف والا فالتعبير المذكور فى الموضعين يفهم منه اثبات حكم لهما او ابداء للفرق بينهما ويجاب بضيق النظم (قوله وقام) عطف على ثبت للتفسير وهو تفسير مراد (قوله

(قوله من الفراغ) اى الحيز وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى على ماذهب اليه ارسطاطاليس واختاره المتأخرون كابن سينا والفارابى اوهو بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق ذلك البعد عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطرت عليه البديهة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف على ماذهب اليه افلاطون وهو مذهب الاشراقيين قالوا ويجب ان يكون جوهرا القيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التى لاتقبل الاشارة الحسية والاجسام التى تقبل اشارتها التى هى جواهر كثيفة أوهو البعد المفروض على ماذهب اليه المتكلمون والحيز والمكان لفظان مترادفان عند الحكماء كما صرح بذلك منلازاده فى شرح

والمراد انه مستغن الخ والقيام بهذا المعنى لايدل عليه الثبوت ولايفهم منه بخصوصه لان الشئ الثابت اعم من ان يقوم بنفسه اوبغيره فان العرض يصدق عليه انه ثابت وقد يقال انه تفسير مراداى المراد بالثبوت هنا القيام بالنفس (قوله والمراد) اى من القيام بالنفس والاتيان بلفظ المراد هنا له محل لما علمت ولان القيام بالنفس يفهم منه معنى آخر غير المذكور وهو عدم الافتقار الى المحل والمخصص وهذا المعنى لاتصح ارادته هنا لصدقه على واجب الوجود وقوله لايحتاج الخ تفسير للاستغناء (قوله والباء فى بنفس للآلة) فسروا الاول بانها الواسطة بين الفعل ومنفعله فى وصول اثره اليه كما يقال كتبت بالقلم وقطعت بالسكين فتقتضى التغاير ولايعقل بين الشئ ونفسه مغايرة وحينئذ فمعنى قيام

والمراد بالنفس) عبر بالمراد لان النفس قد تطلق على غير هذا المعنى ايضا (قوله وهو اطلاق حقيقى) دفع به توهم انه مجازى (قوله للآلة) لكن المعنى الحقيقى للآلة غير معقول هنا لان الآلة تعمى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه ولا يعقل جعله للشئ فى نفسه لعدم المغايرة فيراد حينئذ ذاته لاواسطة للغير فى ذلك القيام فمعنى الآلة هنا عدم توسط الغير اى ان ذاته كافية فى ذلك بخلاف العرض فان للغير مدخلا فى تحققه وهو المحل ولذا عبر بالمراد (قوله الى محل يقوم به الخ) كان الاولى ان يقول يقومه فان قوله يقوم به يخرج عنه الصورة مع انها جوهر عندهم

من الفراغ كان

ثبت اه والمراد بالنفس الذات وهو اطلاق حقيقى والباء فى بنفس للآلة والمراد انه مستغن بذاته لايحتاج الى محل

الهداية واستفيد من شرح المقاصد حيث قال الاين هو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ فى الحيز وكذلك مترادفان عند المتكلمين كما تشهد به عبارة اليوسى السابقة لكن فى شرح القاضى مير على الهداية ان المكان عند القائلين بالحيز يعنى المتكلمين غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى ثم قال والمفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال فى موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا و يلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وفى موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا الخ اهـ فاذا علمت هذا فالتعميمات فى قول المصنف

العرض بنفسه عدم احتياجه لمحل يقومه كما فى العرض فهذا نظير قولهم واجب الوجود ما كان وجوده من نفسه فانه لا يعقل كون الشئ مؤثرا فى نفسه وانما المراد عدم الاحتياج الى الغير فى افادة الوجود كما يظهر ذلك من مقابله وهو الممكن الذى يستفيد الوجود من الغير ولذلك قال والمراد انه مستغن بذاته اى بخلاف العرض فانه محتاج الى الموضوع كما سبق واعلم ان المتكلمين عرفوا الجوهر بانه حادث متحيز بالذات والحكماء بانه ممكن موجود لا فى موضوع واما التعريف المذكور وهو تعريف الجوهر بما قام بنفسه فهو تعريف للجسم على اصطلاح بعض المعتزلة وقال فى المواقف وشرحه بعد ان عرف الجسم بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ثم انه اشار الى تعريفات منقولة

وهى محتاجة الى محل وهو الهيولى لكن ذلك المحل ليس مقوما كما فى محل العرض وهو الموضوع لانه اعتبر فيه كونه مقوما للحال فيه ثم ان قوله لا يحتاج ٣ الى محل يقومه تفسير لاستغنائه بنفسه فيصير المعنى ان قيامه بنفسه هو عدم احتياجه لمحل يقومه وسيأتى يقول وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ الخ فمآل العبارتين واحد فهذا تكرار وايضا هو بصدد شرح التعريف فى اصطلاح المتكلمين لان التعريف المذكور لهم والمناسب

٣ (قوله الى محل يقومه) كذا بالنسخ التى بايدينا والمناسب ان يقول الى محل يقوم به ولعله عبر به عملا بمقتضى الاولوية المصدرية

مكان

كان مستقرا ام لا جسما ام لا متمكنا ام لا ظاهر على القول بعدم الترادف واما على القول به فيقال فى توجيهه انه لا يلزم من ترادفهما ترادف الحال فيهما لاعتبار معنى زائد فى المتمكن لم يعتبر فى المتحيز كما اشار لذلك بقوله بعد لاختصاصه بالمتحيز المتداخل (قوله مستقرا) قال فى الصحاح القرار المستقر من الارض وقال قررت بالمكان بالكسر اقر قرارا وقررت ايضا بالفتح اقر قرارا وقد ورد فيهما واقره فى مكانه فاستقر اه فما قيل فى تفسير المستقر بالمرفوع مرفوع والاولى ان يفسر الاستقرار بالثبوت (قوله كدائرة) مجرد تمثيل فيه اغراب فلا يتوهم الاختصاص فان مثلها كل جسم رفع بعضه على شئ دون البعض الآخر (قوله وما عداه منها متحيز فقط) اما على ان الحيز هو الفراغ الموهوم او البعد

مستقرا ام لا جسما ام لا متمكنا ام لا وحينئذ فالمتحيز فى هذا المقام اعم من المستقر كدائرة مرشوقة برمح فان جزأها الملاقى له مستقر متحيز وما عداه منها متحيز فقط ومن الجسم فانه مركب من جوهرين فردين مثلا جسم متحيز وما لا متحيز فقط

عن بعض المتكلمين فقال وماهو كقول الصالحية من المعتزلة تعريف الجسم انه القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشئ وهذه التعريفات الثلاثة باطلة لانتقاض الاول بالبارى تعالى وبالجوهر الفرد وانتقاض الثانى منهما بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساطا بعادوتأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك وقد كان الاولى للمصنف ان يورد تعريفات الحكماء والتعريف المشهور عند المتكلمين اعنى الحادث المتحيز بالذات واما ما صنعه من حذف تعريف الحكماء مع كون الكلام باصطلاحهم وذكر تعريف للجسم الذى هو اخص من الجوهر لبعض المعتزلة معترض بما سمعت فغير مستحسن ولعل الموقع له فى ذلك متابعته لمقولات شيخه السيد البليدى وهو كثيرا ما يرتكب امثال ذلك كما بيناه فى حواشيه وقد عرف هو الجوهر بتعريفات فقال هو الغنى عن المحل او القابل للعرض او المتحيز ولم يذكر

له هو قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين الخ فكان الاولى حذف هذه الجملة اعنى قوله والمراد الخ ثم يرد عليه مؤاخذة اخرى هى انه لم يذكر تعريف الجوهر باصطلاح الفلاسفة مع انه بصدد بيان

ومن المتمكن لاختصاصه بالمتحيز الممتد دون غيره كالجوهر الفرد فكل مستقر جوهر متحيز

يقوم به بخلاف العرض ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو محله

المفطور فتحيز الجزء الغير المستقر ظاهر واما على انه السطح فقد يتوهم القاصر ان لاتحيز حينئذ والجواب ان هذا الجزء مماس لسطح من الهواء محيط به قال السيد في شرح المواقف المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه سطح مركب من سطح الارض التي تحته وسطح الهواء الذي فوقه اه ومعلوم ان حال الجزء الغير الملاقي كحال الطير في الهواء (قوله لاختصاصه) اى المتمكن (قوله كالجوهر الفرد) مثال للغير (قوله فكل مستقر الخ) تفريع لاخذ النسبة بين المتحيز والمتمكن والمستقر وكان الاولى له ان يبين حقيقة المكان والحيز او المتمكن والمتحيز والمستقر ثم يفرع عليه ماذكر فان النسبة بين الشيئين انما تعقل بعد معرفة حقيقتهما ولم يبين الا حقيقة المتحيز وبهذا تعلم انه كان الاولى تقديم قوله والحيز هو الفراغ عند قوله وهو ما اخذت ذاته قدرا من الفراغ ويرد عليه ايضا ان هذه النسب لا

تعريف الحكماء قال السيد في حاشية التجريد قد عرفوا الجوهر في المشهور بانه الموجود لافي موضوع فظن منه ان الواجب داخل فيه فدفعوه بان ليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والالكان الشك في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لافي موضوع وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد وجودها على ماهيتها فلا يصدق على الواجب واما تعريف العرض بانه الموجود في موضوع فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب سواء فسر بمثل ما مر وهو الحق اولم يفسر (قوله يقوم به) الاولى تقومه لتظهر المقابلة بينه وبين العرض (قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين) وما نقل عنه هنا من ان

اصطلاحهم وقد عرفوه بانه موجود لافي موضوع فعدوله عن ذكر تعريفهم وذكر تعريف وقع باصطلاح بعض المتكلمين غير مرضي بل ذكر في المواقف انه تعريف للجسم باصطلاح بعض الصالحية من المعتزلة وذكر انه منقوض بالباري تعالى والجوهر الفرد والتعريف

يأتي جريانها على مذهب الحكماء لانهم نافون للجوهر الفرد وقد اجرى النسب هنا بخلط اصطلاحهم باصطلاح المتكلمين وهو مخل بالبيان ومثله يقع كثيرا هنا كما يتكشف لك الحال (قوله ولا عكس) اى وليس كل جوهر متحيز مستقر او ذلك كالجزء الغير الملاقي للرمح من الدائرة وكالطير في الهواء فانه جوهر متحيز وليس بمستقر (قوله ولا عكس) اى وليس كل جوهر متحيز متمكنا كالجوهر الفرد فانه متحيز غير متمكن (قوله هو الفراغ الموهوم) قال منلازاده الفراغ هو الفضاء الذي يثبته الوهم

قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القائم بذاته عند المتكلمين لابد وان يكون متحيزا فلا يتناول البارى تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة وتعريف الفلاسفة متناول لها لانهم لم يشترطوا التحيز فصفات البارى عند المتكلمين ليست بجواهر ولا اعراض لانها ليست متحيزة بنفسها وليست تابعة في التحيز لشئ آخر اه ففيه نظر لان قوله لابد ان يكون متحيزا زيادة لايدل عليها التعريف وهو في حد ذاته صادق على المجردات شامل لها كما تقدم نقض التعريف به وممن صرح به السيد في شرح المواقف نعم بواسطة هذه الزيادة لاشمول الا ان التعاريف لا تخصص فتأمل (قوله وعند الفلاسفة الخ) كان الاولى ان يحذف قوله سابقا والمراد انه مستغن الى آخره ويقتصر على قوله ومعنى قيامه بنفسه عند المتكلمين الخ فان التعريف المذكور في النظم باصطلاحهم فتدبر ولم يذكر مصطلح الفلاسفة (قوله هى النفوس الناطقة) هى النفوس الارضية المدبرة للاشخاص الجزئية

المشهور عند المتكلمين هو حادث متحيز الذات (قوله سواء كان) اى الشئ الذي قام به شئ آخر (قوله كما في سواد الجسم) يعنى كما في الجسم باعتبار قيام السواد به وقوله كما في صفات البارى يعنى كما في البارى تبارك وتعالى بالنسبة لقيام الصفات به وانما اولنا عبارته بذلك لان التعميم الذي ذكره انما هو في المحل الذي هو مصدوق الشئ بقرينة قوله متحيزا (قوله والمجردات) عطف على الصفات ولا يحتاج الى تأويل فان جعل معطوفا على البارى احتيج الى مثل التأويل المذكور (قوله هى النفوس الناطقة) النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة اى الهيولى

ولا عكس وكل جسم جوهر متحيز ولا عكس وكل متمكن جوهر متحيز ولا عكس والحيز هو الفراغ وهو موهوم عند المتكلمين

المقوم له وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بنفسه استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم ام لا كما في صفات البارى والمجردات ذكره السعد التفتازاني والمجردات هى النفوس الناطقة والعقول

و يدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء او الهواء فى داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الشئ الذى من شانه ان يحصل فيه الجسم وان يكون ظرفا له عند المتكلمين و بهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم و باعتبار فراغه عن شغل الجسم اياه يجعلونه خلاء فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ الموهوم مع قيد ان لا يشغله شاغل من الاجسام فيكون لا شيأ محضا لان الفراغ الموهوم ليس بموجود فى الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد لكان بعدا مفطورا وهم لا يقولون به فاذا لم يشغله جسم

وقوله والعقول اى الجواهر المجردة اى المؤثرة فى الاجسام نقل عنه (قوله ونحوهما) كالنفوس الفلكية العلوية وهى المدبرة للاجسام العلوية الفلكية وكملائكة الارض وهى المدبرة للبسائط الاربعة النار والهواء والماء والارض والى ذلك اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك البحار افاده الشيخ عطاء نقل عنه واصل هذا ما فى شرح الطوالع قال الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة فى الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة اياها والاول اى الجواهر الغائبة والمؤثرة فى الاجسام هو العقول العشرة عند الحكماء والملأ الاعلى عند الشارع الثانى اى الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية وهى التى تدبر الاجرام العلوية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية فى عرف الشرع والى سفلية وهى التى تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحى صلى الله عليه وسلم وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك

متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وليست حالة فى البدن باصطلاحهم والعقول جمع عقل وهو جوهر مجرد عن المادة متعلق بالاجسام تعلق التأثير وقوله ونحوهما نحو النفوس الناطقة التى للانسان النفس الفلكية القائمة بالفلك فان كل فلك له نفس وتسمى النفوس الناطقة للانسان نفوسا ارضية والنفوس الفلكية نفوسا علوية لما انها متعلقة بالاجرام العلوية كتعلق الاولى بالاجرام الارضية السفلية ونحو العقول العشرة العلوية الملائكة الارضية وهى المدبرة للبسائط الاربعة النار والهواء

ونحوهما والمراد بتجردها كونها غير جسم

ما كان لاشيأ محضا بالضرورة والخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لايحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه اوعدمه ثم قال والنزاع واقع فى امتناع الخلاء وامكانه بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذاهبون الى امتناعه والمتكلمون ذاهبون الى امكانه اه وادلة الفريقين فى المطولات ويعجبنى هنا قول القائل

وبين عينى واليسار مسافة * كان السما مع بعدها قرب وثبة

ولا جسمانى اى ليست مركبة ولا داخلة فى الجسم فهى قائمة بنفسها * واقسام الجوهر عند الحكماء

الامطار ومللك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية الثالث اى الجواهر الغائبة عن الحواس التى لاتكون مؤثرة فى الاجسام ولامدبرة اياها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون فى لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن اه وهو كلام حسن وتقسيم بديع الاانه اراد ان يطبق بين كلام اهل السنة والحكماء و بينهما بون بعيد كما بيناه فى الحواشى الكبرى (قوله اى ليست الخ) تفسير على النشر المرتب (قوله فهى قائمة بنفسها) لكن النفوس الناطقة لها ارتباط بالبدن قالوا انها بمنزلة ملك بالشام مدبر امر مصر وبالعقل وفيها اختلاف كثير فذهب جمهور الفلاسفة الى انها جوهر روحانى مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ووافقهم الراغب والغزالى وقال المتكلمون انها جسم بناء على ان ماسوى الله اما جسم اوجسمانى واراد وا ما تشير اليه كل احد بقوله انا وهو اما ان يكون هذا الهيكل المخصوص ومال اليه اكثر المتكلمين وهو ضعيف لان الانسان باق من اول عمره الى آخره والهيكل فى التبدل والتحلل داخلا وخارجا

والماء والتراب وهذا مبنى على ان العقول باصطلاح الحكماء هى الملائكة باصطلاح اهل الشرع كما ذكر ذلك غير واحد منهم الاصبهانى فى شرح الطوالع ولنا معهم كلام ذكرناه فى الحاشية الكبرى وذكرنا عبارة شرح الطوالع فى الحاشية الثانية فانظرهما ان شئت (قوله اى ليست بمركبة) يرجع لقوله غير جسم والذى بعده لما بعده (قوله واقسام الجوهر عند الحكماء) واما المتكلمون فلا يقولون بهذا التقسيم (قوله

وان زعموا ان الخلاء وجوده * محال فنقوض بكنى وكيتى

(قوله للجواهر احكام) اى للجواهر بالمعنى الشامل للاجسام فان الاحكام الآتية اكثرها مختص بالاجسام (قوله قابلة للبقاء زمانين مثلا) اى فاكثر وهذا الحكم ضرورى قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ماشاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارض والسموات هو عين ماشاهدناه اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام وتبين من خاطبناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل اه ومن

او اجزاء اصلية داخلة فيه باقية من اول عمره الى آخره وهو اختيار محقق المتكلمين وقال بعض المحققين من المتأخرين انها جسم نورانى حال فى البدن غنى عن الاغتذاء والتحلل وانها مدركة للكليات والجزئيات وقال طائفة من قدماء الفلاسفة هى العناصر الاربعة وقال اكثر الاطباء انها المزاج وقال آخرون هى تناسب الاركان والاخلاط وقال ابن الراوندى انها جزء لايتجزأ فى القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية فى البدن وقيل قوة فى الدماغ وقيل فى القلب وقيل ثلاث قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكمية والثانية فى القلب وهى الغضبية وتسمى قوة حيوانية والثالثة فى الكبد وهى النفس الشهوانية وقيل الاخلاط قال الفلاسفة وتعلقها بالبدن اضطرارى وهى حال تعلقها مجبورة غير مختارة كما اشار لذلك ابن سينا فى قصيدته بقوله

وصلت على كره اليك وربما * كرهت فراقك وهى ذات تفجع

وقال بعض العارفين ان الله خلق بين النفس والبدن علاقة شوقية موجبة لميلها ورغبتها اليه فاذا نفخت فيه انقادت بغير تمنع بل بالرغبة والعشق وانشد

وصلت بعشق لا بكره مثل ما * قال الحكيم وفارقت بتوجع

اه ملخصا من بعض شراح قصيدة ابن سينا فى النفس (قوله خمسة) قيل تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون لشئ منهما وضع اى قبول اشارة فاصلا ولا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وهذا سؤال ذكره الامام حيث قال لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد فى وجود جوهر غير جسمانى يكون مركبا

{ فائدة } للجوهر احكام منها انها قابلة البقاء زمانين مثلا الى

خمسة لانه ان كان محلا لجوهر آخر

المتكلمين من استدل بأنه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة اى لم يمكن ان يقال بموت حى او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (قوله خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا بناء على اصله الذى خالف فيه ما اجمع عليه المتكلمون من تركب الاجسام من الجواهر الفردة وقال انها مركبة من الاعراض ووافقه على ذلك النجار من المعتزلة واجرى الدليل الذى عللت به المتكلمون فى عدم

الفناء خلافا للنظام

من جزاين قيل فان اردت حصرا عقليا قلت الجوهر اما جسم اولا والثانى اما ان يكون جزاه فان كان به بالفعل فصورة والا فمادة واما ان لا يكون جزاه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل قاله السيد فى حواشى التجريد وذكر فى شرح المواقف ان هذا التقسيم الذى ذكروه مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (قوله فهو الهيولى) هى فى كلام المتكلمين اصل الشئ فان يكن فى كلام العرب فهو صحيح فى الاشتقاق ووزنه فعولى وقيل هى مخففة هيئة اولى والصواب انه لفظ يونانى بمعنى الاصل والمادة وفى الاصطلاح جوهر فى الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين النوعية والجسمية ذكره الشهاب الخفاجى فى شفاء الغليل وقال فى القاموس الهيولى بتشديد الياء مضمومة عند ابن القطاع نقل عنه

فهو الهيولى وان كان حالا فى

فهو الهيولى) هى كلمة يونانية معناها الاصل والمادة وفى اصطلاح الحكماء جوهر فى الجسم قابل لما يعرض له من الاتصال والانفصال محل للصورتين النوعية والجسمية ونقل عن الصحائف ان الهيولى اربعة الاولى جوهر غير جسم الثانية جسم قام به صورة كالهيولى بالنسبة الى صورها النوعية الثالثة الاجسام مع صورها النوعية التى صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز الرابعة ان

بقاء الاعراض فيها قال الرويفيت الاعراض لكانت متصفة ببقاء قائم بها فيلزم قيام العرض بالعرض والجواب منع ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم انه عرض فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وللمتكلمين في هذا المطلب اعني عدم بقاء الاعراض عدة ادلة اسلمها ما ذكرناه واقواها وهو العمدة عندهم الذي تمسك به النظام فيه طول تركناه وقال في شرح المواقف وهذا النقل عنه اي النظام غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها اهـ وقال في موضع آخر من المواقف

(قوله فهو الصورة) اي الحال في جوهر آخر هي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية اهـ نقل عنه وهو كلام مجمل مفصل في الحاشية الكبرى (قوله او مركبا منهما) اي الهيولى والصورة فهو الجسم اي الطبيعي وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الكواكب والافلاك او ثان وهو اجسام عالم الكون والفساد وهو ما يكون جوف فلك القمر اهـ نقل عنه وهو كلام خال عن التحقيق مخالف لما قاله السيد في حواشي التجريد قال قدس سره انقسام الجسم الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فما هو محدد لها ومتقدم عليها وغير متحرك فيها يسمى جسما اول وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاجسام القابلة للحركة المستقيمة يسمى جسما ثانيا لتأخره من حيث هو قابل

جوهر آخر فهو الصورة وان كان مركبا منهما فهو

يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة اخرى كالاعضاء لصورة البدن واجزاء البيت لصورته والهيولى الاولى جزء الجسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة الجسم جزء لهما (قوله فهو) اي ذلك الحال الصورة اطلق لفظ الصورة فشمل الصورة الجسمية والنوعية لان الجسم عندهم مركب من ثلاثة جواهر حل اثنان منها في الآخر يقال للمحل هيولى ولكل من الحالين صورة (قوله مركبا منهما) اي الهيولى والصورة وقد علمت ان الصورة شاملة للصورة الجسمية والنوعية فالتثنية باعتبار ان لفظ الصورة شامل لهما فلا منافاة بينه وبين ما قلناه انه مركب من ثلاثة جواهر

الجسم وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف اى شأنه ذلك

وعلى ما نقل عن النظام من تركب الاجسام من الاعراض يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة كما هو المشهور من مذهبه اهـ فعلم منه ان النقل عن النظام مختلف وكما قال هو بعدم بقائها قالت الكرامية بعدم فنائها فهم معه على طرفي نقيض وتبين لك ان ما نقله اليوسي في حواشي الكبرى ان النظام ذهب الى ان اجزاء الجسم لا تتناهى واليه اشار بعض الادباء مورّيا بالنظام وبالجوهر الفرد

ولو ابصر النظام جوهر ثغره * لايقن حقا انه الجوهر الفرد

للحركة في الجهة عن تجدد اهـ (قوله تعلق التدبير والتصرف) قال في شرح المواقف انما قيد بذلك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير اهـ وقول المصنف اى شأنه ذلك زاده لان النفس الناطقة مخلوقة قبل الاجسام كما نطقت به الشريعة المطهرة فقبل وجود الجسم لا تعلق للنفس الناطقة بشئ لعدم المتعلق لكن شأنها ذلك بمعنى انه عند وجود الجسم يحصل ما ذكر ولا يخفاك ان الكلام هنا باصطلاح الحكماء فتخريجه على مذهب المتكلمين غير مستقيم وللحكماء اختلاف في ان النفوس الناطقة حادثة بحدوث البدن اوهي قديمة قال الفاضل عبد الحكيم في حواشي القطب مذهب افلاطون القدم مع التناسخ ومذهب ارسطو الحدوث مع بطلان التناسخ ثم انهم يقولون بقدم العالم بالنوع فكون النفس سابقة على الجسم او مقارنة له يحتاج لتحرير آخر لسنا

(قوله وان لم يكن كذلك) اى لا محلا ولا حالا ولا مركبا منهما (قوله اى شأنه ذلك) زاده لان الارواح مخلوقة قبل الاجسام فقبل خلق الجسم لا تعلق لها بالفعل به لكن شأنها ذلك بمعنى انه متى وجد الجسم تعلقت به لكن هذا انما يلائم اصطلاح المتكلمين والتقسيم جار باصطلاح الحكماء وقد اختلفوا فيها فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدمها مع التناسخ وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن وعليهما فالنفس الناطقة متعلقة بالبدن بالفعل وحينئذ فكان الاولى اسقاط هذه الزيادة ولذلك لم يذكرها غيره قال في شرح الطوالع قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها

اقتصارعلى المشهور من مذهبه ثم انه حصل عندى وقفة فى انه كيف يقول بتركب الجوهر من العرض والعرض لايقوم بنفسه فلابد من جوهر يقوم به وتركب الجوهر منه يقتضى صحة قيامه بنفسه وهو قلب للحقائق لا يقول به عاقل فكيف بالنظام الذى هو من رؤس المعتزلة اصحاب المقالات الى ان رأيت فى شرح المقاصد ما ازال ذلك الريب عنى ونصه المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام اعراض مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض

بصدده فكان الاولى حذف قوله اى شأنه الخ ولذلك لم نرهذه الزيادة لغيره فتأمل (قوله فهو النفس) اطلق النفس لتشمل النفس الفلكية وهى المتعلقة بالافلاك والانسانية وهى المتعلقة بالبدن الانسانى قال الحكماء النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مفارق بل متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها بالبدن لما علم ان النفس فى مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطة البدن تقدر على اكتساب الكمالات والنفس اولا تتعلق بالروح المنبعث عن القلب اعنى البخار المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من ذلك النفس الناطقة على ذلك الروح قوى تسرى بسريان الروح فى العروق الى اجزاء البدن واعماقه فتثير هذه القوة فى كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم اهـ من شرح الطوالع اهـ نقل عنه وتحقيق هذا الكلام يطلب من المدارس الطبية

بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق تجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذى يرافقه تارة ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبة ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسين والعقليين عليه فان النفس فى اول الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيأ وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن

فهو النفس

وتحقيق

والردعليه بالصفع والضرب فان مالت نفسه للانكار قيل له ذهب الفاعل والمفعول فلا معنى للانكار وانها لاتتداخل

والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو

وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما شابه ذلك اعراض لادخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض (قوله وانها لاتتداخل) اى يمتنع دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة

وقد ذكرنا نبذة منه في شرح النزهة (قوله اما ان يقبل القسمة) اطلاقه قبول القسمة شامل لان يكون في جهة واحدة او اثنين او ثلاثة فيجرى كلامه على مذهب اهل السنة والمعتزلة قال في المواقف وشرحه وقد عرفت رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف من اجزاء

القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسريان الروح في اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه اهـ ثم تلك القوى منها ماهو محرك ومنها ماهو مدرك والمدرك اما ظاهري وهى الحواس الظاهرة واما باطني وهى الحواس الخمسة الباطنة الحس المشترك والخيال والمفكرة والواهمة والحافظة والقوى المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية وتفاصيلها مذكورة في المبسوطات وتعرضنا لها في شرح النزهة الطبية فراجعه (قوله والا فهو العقل) اى وان لم يكن متعلقا تعلق التدبير والتصرف بل تعلق التأثير فهو العقل (قوله فهو متحيز) اى آخذ قدرا من الفراغ وسيأتي معنى التحيز (قوله اما ان يقبل القسمة) اى في جهة واحدة او جهتين او ثلاثة وللمتكلمين اختلاف

متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصريح العقل يأباه كذا في شرح المواقف (قوله خلافا له) اي للنظام قال في المواقف واما النظام فقيل انه جوزه وظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابر المقتضى

غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل

خلافا له

في اقل ما يتركب منه الجسم فعند الاشاعرة اقله جزآن فعلى هذا اذا انضم جوهر فرد لآخر حصل من مجموعهما جسم وهو قابل للقسمة في جهة واحدة فقط وعند المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق فاعتبروا فيه الطول والعرض والعمق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الاعتبار المذكور في اقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبهما فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان توضع ثلاثة على ثلاثة قال في المواقف والحق انه يمكن ان يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك تحصل الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلان في الجسم عندنا انتهى مع حذف والمراد انه خط جوهري وسطح جوهري اذا الفرض انه مركب من جوهرين فردين او ثلاثة فقول من قال ان بعض المتكلمين يقول بالخط والسطح مراده بذلك البعض المعتزلة لانهم من المتكلمين وبالخط والسطح الجوهريان وهذا لا ينافي انكار المتكلمين للمقدار فان المقدار الذي هو احد قسمي الكم خط او سطح او جسم تعليمي ومعلوم ان الجسم التعليمي عند الحكماء عرض قائم بالجسم الطبيعي وكذلك الخط والسطح قال في المواقف وشرحه المتكلمون انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على

عقله (قوله وانها تحدث بجملتها) اى هى وماقام بها من الصفات والاحتمالات العقلية اربعة لانها امان تكون محدثة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها وصفاتها اوقديمة بذواتها محدثة بصفاتها اوبالعكس فالاول هو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثانى ذهب اليه ارسطاطاليس ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة كالفارابى ولهم فى ذلك تفصيل ليس هذا محله وقد استوفاه الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية فارجع اليه ان شئت الثالث قول من تقدم ارسطاطاليس من الحكماء ولهم ايضا تفصيل فى ذلك الرابع لم يقل به احد لانه ضرورى البطلان وهناك احتمال خامس وهو التوقف فى الكل واليه ذهب جالينوس فانه حكى عنه انه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هى

الطول وجزآن على جنبيهما فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق

تركيب الجسم عندهم من الجزء الذى لا يتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب الجسم منها عندهم بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثم فى الجسم اتصالا اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى تعرض فى الجسم بينها حد مشترك كما فى المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شئ من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر ينقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل منها امر ينقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو العرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة * واعلم ان المراد بذلك البعض هم المعتزلة فانهم يقولون بالواسطة بين الجسم وبالجوهر الفرد لا الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم كما علمت وفى شرح منلازاده على الهداية الخط والنقطة والسطح اعراض غير مستقلة الوجود على مذهب الحكماء

وانها تحدث بجملتها من

المزاج اوغيره (قوله وتنعدم كذلك) اى بجملتها وقوله خلافا للفلاسفة قال فى المقاصد واما الفلاسفة فلا نزاع لهم فى فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع فى فنائها بالكلية اعنى الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اهـ اقول فناء بعضها مع بقاء البعض هو المعنى المعبر عنه عندهم بالكون والفساد وسيرد عليك بيانه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وبقى النظر بين قوله هنا وتنعدم كذلك وقوله فيما بعد انه يجوز انعدام بعضها الا ان يقال انه بالنظر للجواز العقلى وما هنا بالنظر للحصول بالفعل ولم ار فى الكتب التى بين يدى تصريحا بما قاله المصنف من انه يجوز انعدام بعضها انما الذى رايته ما تسمعه ولعله اخذه من مقابلة كلام المعتزلة وانت خبير بانهم ليسوا مخالفين لنا فى جميع الاصول فحرر ذلك والطبائعيون قسم من الفلاسفة واما الدهشية بضم السين وفتح

عدم سابق وتنعدم كذلك خلافا للفلاسفة والطبائعيين

وقال العلاف من ستة بان توضع ثلاثة على ثلاثة الى ان قال فالمركب من

لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمى واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبت الى ان الجواهر الفردة تتألف فى الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف فى العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف فى العمق فيحصل الجسم فالخط والسطح على مذهب هؤلاء جوهران لا محالة فان المتألف من الجواهر لا يكون عرضا اهـ فان قلت هل تقول الفلاسفة بما قال به المعتزلة من الخط والسطح الجوهريين ايضا قلت لا فانهم قالوا باستحالة الخط المستقل اذ لو وجد وتوسط بين خطين هما طرفا سطحين فاما ان يحجبهما عن التلاقى فيكون ما به يلاقى احدهما غير ما به يلاقى الآخر فيلزم انقسامه فى العرض وهو محال او لا يحجبهما عنه فيلزم التداخل وهو ايضا محال لان مجموع الخطين اعظم من احدهما بالضرورة وكذلك السطح المستقل بمثل الدليل المذكور بان يقال لو وجد السطح مستقلا وتوسط بين سطحين هما طرفا جسمين فاما ان يحجبهما عن التلاقى او لا وكلاهما باطل الخ ثبت ان لا وجود لخط جوهرى ولا سطح جوهرى استقلالا عندهم فهم يوافقون المعتزلة فى ان الجسم

الميم مخففة قال في القاموس الدمنية كجهنية قوم من الهند دهريون قائلون بالتناسخ وفي الصحاح انهم فرق من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار اهـ وهم منسوبون الى سومنات اسم صنم يعبدونه كذا ذكره الكمال في حاشية العقائد (قوله وانما يصح انعدام بعضها) مذهب المعتزلة ان العدم انما يكون بضده ولهذا قالوا ان الجواهر انما تنعدم بفناء يضادها ولا يجوز عندهم ان ينعدم بعض الجواهر دون بعض لان الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر قاله اليوسي وفي شرح المقاصد ان فناء الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى فيها الاعراض التي بها يكون الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق الله فيها العرض الذي هو البقاء على ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام اهـ (قوله وانها متماثلة في الصفات النفسية) اقتصاره على ذلك يوهم انها مختلفة بالحقيقة وليس

جزأين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم

هو ذو الابعاد الثلاثة وان اختلفوا فيما تركب منه الجسم فعند المعتزلة من الجواهر الفردة وعندهم من الهيولى والصورة والحاصل ان اهل السنة لا يقولون بشيء من الخط والسطح مطلقا والمعتزلة يقولون بالخط والسطح الجوهريين والفلاسفة يقولون بالخط والسطح والجسم التعليمي على سبيل كونها اعراضا ولا يقولون بالخط والسطح الجوهريين * فان قلت المعنى الذي سمته الفلاسفة سطحا وخطا وجسما تعليميا ما حقيقته عند المتكلمين قلت هي امور اعتبارية مرجعها الابعاد تعرض في الجسم لا وجود لها انما الموجود هو الجسم وتلك الابعاد لا يصح ان يطلق عليها لفظ خط او سطح او جسم تعليمي لعدم اصطلاحهم على ذلك لما علمت هذا تحرير هذه المسئلة بقدر الامكان وكثيرا ما يقع فيها اشتباه على الاذهان وتخليط لعدم الوقوف على حقائق المعاني الاصطلاحية وقل ان توجد محررة مجموعة

والسمنية وانما يصح انعدام بعضها خلافا للمعتزلة في ان الجوهر لا ينعدم الا جملة وانها متماثلة في الصفات النفسية

كذلك بل هي متفقة بالحقيقة وهذا هو محل الخلاف وهو موضوع المسئلة كما ستسمع فالاجسام كلها متماثلة في الحقيقة مركبها وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها وظلمانيها قال اليوسي حتى ان جرم النار متحد مع جرم

عندهم ومتداخلتان في الجسم عندنا (قوله اولا) اي اولا ينقسم اصلا بوجه

الاطراف على هذا الوجه فاحرص عليها (قوله قابلة للبقاء زمانين) هذا الحكم ضروري قال في شرح المقاصد يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والهيآت لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض (قوله خلافا للنظام) فانه التزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قال في شرح المقاصد وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى والمنبه عليه هو قوله في موضع آخر فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام اعراض مركبة من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا مدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام محققة حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد انتهى وفي شرح التجريد ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه انتهى لكن اشتهر عنه القول بذلك كالقول بالطفرة انتهى قال في شرح المقاصد ومعناها يؤول الى قطع مسافة من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انا نغمز القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض

الجسم اولا فالجوهر الفرد ﴿ واعلم ﴾ ان للجواهر احكاما فيها انها قابلة للبقاء زمانين مثلا خلافا للنظام

الماء وجرم الثوابت مع جرم القمر هذا هو مذهب المتكلمين وقال في شرح المقاصد الاجسام كلها متماثلة اى متحدة الحقيقة واختلافها بالعوارض وهذا اصل ينبني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد وان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجد الى الكل على حد سواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق

من وجوه الاقسام (قوله لا تتداخل) اى يمتنع دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثل الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وصريح العقل يابا كذا في شرح المواقف (قوله وانها متماثلة الخ)

في جعلها كالاعراض

ومنها انها لا تتداخل

ولبس ذلك الفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء المشوقة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض انتهى وقوله لكونها غير متناهية اى لكون الاجزاء المطفور عنها غير متناهية عند النظام فانه اشتهر عنه ان اجزاء الجسم غير متناهية ولما ذهب لهذا المذهب الزم بانه لو كان كذلك لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة لتوقف قطعها حينئذ على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه فاجيب بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم تكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط وهذا هو معنى الطفرة والزم من قال بتركب الجسم دورانه وبيانه ان الطوق الكبير منها اذا تحرك جزء واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير وهو القريب من القطب مثلا او ازيد فلابد من ان يقطع اقل من جزء فيتجزأ بالجزء الذي لا يتجزأ واجابوا بأن الطوق الصغير يتحرك جزأ الا انه يسكن اينما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينهض للحركة الثانية فيسكن البطىء في بعض ازمنة حركة السريع فلزم تفكيك اجزاء الرحى فتأمل (قوله في جعلها كالاعراض) اى في عدم البقاء زمانين (قوله ومنها انها لا تتداخل) قال في المواقف

على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور اختلاف حقيقتها لكن فى المواقف لا مخلص لمن ذهب الى تجانس الجواهر الفردة من جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها فاعترضه فى المقاصد فقال ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل اهـ وذهبت الفلاسفة الى ان الاجسام متخالفة بالحقائق لانكارهم الجوهر الفرد وقولهم بتركب الجسم من الهيولى والصورة وعلى هذا الاصطلاح جرت المناطقة فى تقسيم الاجناس بالفصول وهم من الحكماء قال العلامة اليوسى وقد اختلف المتأخرون

لخص عبارة شيخه ونصها وانها متماثلة فى الصفات النفسية كما ذكره الامام من التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والجزئية وان تباينت بصفات المعانى كالماء والنار وقد اطلنا الكلام معه فى الحاشية الكبرى ونذكر هنا ما يحتاج اليه الحال بعد تمهيد مقدمتين الاولى قال فى شرح المقاصد الاجسام كلها متماثلة اى متحدة الحقيقة واختلافها بالعوارض وهذا اصل ينبنى عليه كثير من قواعد الاسلام ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور اختلاف حقائقها وذهب الفلاسفة الى ان الاجسام متخالفة بالحقائق لانكارهم الجوهر الفرد وقولهم بتركب الجسم من الهيولى والصورة الثانية فسر فى شرح المواقف الصفة النفسية بانها التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيأ وقد يقال هى ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد

وشرحه الجواهر يمتنع عليها التداخل اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كونه مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما

من القائلين فى هذه المسئلة فذهب بعضهم الى ان الحقائق كلها متماثلة لا تختلف الا بالعرضيات والناطقية ونحوها من العوارض ولذا صح مسخ الانسان قردا مثلا وذهب بعضهم الى ان الناطقية ونحوها ذاتى للانسان وليس الانسان مثلا مجرد الجرم بل مع انضمام النفس ولا يلزم من تماثل الاجرام تماثل الحقائق اذ لا يلزم من تماثل جرم حقيقتين تماثل الحقيقتين ولا يشكل عليه المسخ ولا يلزم فيه انقلاب حقيقة لان الانسان مثلا لا يكون مع المسخ انسانا وانما مسخ بعد رفع الناطقية عن جرمه ويعوض عنها خاصية ما مسخ اليه قال اليوسى قلت بناء على ان الممسوخ خرج عن نوعه بالمسخ وفيه قولان (قوله فى الصفات النفسية) قال فى شرح

والمعنوية بانها التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول

كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة وصريح العقل يأباه وقد اتفق على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه وظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه امر التزمه وقال به فقديما فلم نعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا المخالفة لمقتضى عقله انتهى وبهذا تعلم وجه اسقاط المصنف مخالفة النظام فى هذا الحكم لا يقال الحكم الذى قبله وهو القول بعدم بقاء الاجسام كذلك لما علمت لانا نقول كانه لما كان اشهر من هذا تعرض لذكر خلافه وقد علمت من قول السيد اى دخول بعضها الخ ان المفاعلة ليست على بابها من المشاركة فى الدخول بل المراد بها دخول البعض فى البعض والمفاعلة مجاز لانها استعملت فى غير ما وضعت له (قوله على جهة النفوذ والملاقاة) اى واما دخول الجسم فى جسم آخر على وجه الظرفية فليس محالا بل المحال دخول البعض فى البعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة فى الحجم بل يكون حجم كل من الداخل والمدخول فيه بعد الدخول كحجمه قبل الدخول وهو محال لاستلزامه مساواة الكل للجزء قاله النجارى فى حاشية جمع الجوامع (قوله ومنها تماثلها فى الصفات النفسية) المخالف

على جهة النفوذ والملاقاة من غير زيادة فى الحجم ومنها تماثلها فى الصفات النفسية

المواقف الصفة الثبوتية واحترز بهذا القيد من الصفات السلبية اذ لا يجرى فيها هذا التقسيم المذكور عندنا اى معاشر الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا اوذاتا اوشيأ وقد يقال هى مالا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول فى المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا

فى المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر اه اذا علمت هذا تعلم ان محل الخلاف بيننا وبين الفلاسفة فى تماثل الاجسام بالحقيقة وعدم

فى هذا الحكم الفلاسفة والخلاف بين المتكلمين وبينهم فى انها هل هى متماثلة فى الحقيقة ام متخالفة فقال المتكلمون ان الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقالت الفلاسفة لا بناء على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية التى بها صارت الاجسام انواعا ثم انه يلزم من تماثلها فى الحقيقة تماثلها فى الصفات النفسية والمصنف رحمه الله اختصر عبارة شيخه السيد البليدى وتبعه فى ذلك فعبر بلازم الحكم ولم يصرح بالمخالف فيه والخطب سهل وفى المواقف لا محيص لمن يقول بتماثل الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها قال السعد فى شرح المقاصد ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل اه ﴿ فائدة ﴾ الصفة الثبوتية عند الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا اوذاتا اوشيأ وقد يقال هى مالا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول فى المكان ولاشك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كونه مسبوقا بالعدم وهو

بالعدم

بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير اهـ وبه تعلم ما قاله المصنف من التمثيل بلا حاجة بنا الى الاطالة ان كنت ذكيا (قوله والقيام بالنفس) معناه عدم الاحتياج للغير فهو من اوصاف الواجب تقدس فذكره هنا مع صفات الاجسام الحادثة ليس على ما ينبغى (قوله كالماء والنار) قد يتوهم صنيعه انهما مثالان لصفات المعانى مع انهما من قبيل الذوات ولكنه لم يبال بهذا التوهم لضعفه جدا فهما مثالان لتماثل الجسمين

كما ذكره الامام من التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والجرمية وان تباينت بصفات المعانى كالماء والنار

تماثلها كما يعلم من المقدمة الاولى ويجاب عن هذا بانه يلزم من التماثل فى الحقيقة التماثل فى الصفات النفسية وان التحيز من الصفات المعنوية

كالتحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض ونحو ذلك ويجوز تباينها فى صفات المعانى كالماء والنار ثم شرعت فى بيان التسعة

ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هى ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون قال بعض اصحابنا كالقاضى واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيأ ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهى ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته اهـ كذا فى المواقف وشرحه (قوله كالتحيز) جعله من الصفات النفسية هو وقبول الاعراض ممنوع كما يعلم ذلك مما ذكرناه وقد وقع ذلك فى عبارة شيخه السيد البليدى وتبعه وتكلمنا معه فى الحاشية الكبرى (قوله كالماء والنار) مثل بهما لما بينهما من التباعد بحسب الظاهر وهما متماثلان فى الحقيقة وهى الصفة النفسية وانما الاختلاف بينهما فى العوارض وظهر لك من هذا ان تركب النوع كالانسان من الجنس والفصل انما يتأتى على طريقة الحكماء اما المتكلمون فالحقيقة النوعية لسائر

في الحقيقة اي كتماثل الماء والنار مع اختلافهما في صفات خارجة عن حقيقتهما فالماء بارد رطب والنار حارة يابسة وتوضيح ذلك مذكور في شرحنا الترجمة داود في الطب (قوله خلافا له) قد يتوهم عود الضمير الى الامام لكونه اقرب مذكور وليس كذلك بل هو عائد الى النظام وعبارة الامام في المحصل هكذا مسئلة الاجسام بأسرها متماثلة خلافا للنظام ثم ذكر احتجاج اصحابنا فانت ترى عبارة الامام قد اطلق فيها التماثل ولم يقيده بالصفات النفسية وظاهر رجوعه للحقيقة اي متماثلة في الحقيقة كما تشهد

لا من الصفات النفسية كما يعلم من المقدمة الثانية ولا جواب عنه وان قوله كالماء والنار مثال للتماثل في الحقيقة على ما حققناه وفي الصفات

الممكنات الموجودة واحدة وانما الاختلاف بالعوارض وهي ليست ذاتية لخروجها عن الحقيقة وتتفرع على ذلك مسئلة المسخ وقد ذكرناها في الحاشية الكبرى (قوله لانه اعم وجودا الخ) اصل العبارة في شرح المواقف ونصها هكذا اقدم الكم على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات انتهى والمراد بالمقارنات الاجسام لمقارنتها للهيولى وقد حذفه المصنف لظهور شموله لها وقوله كتقرر الكميات والكيفيات مرتبط بالمنفي والمعنى تقرر النسبيات في ذوات موضوعاتها الشبيه بتقرر الكميات والكيفيات منتف اي ليس تقررها كتقررها وزاد المصنف قوله الا بالنسبة الى غيرها وهي زيادة مضرة كما هو ظاهر وزاد قوله العارية عن الكيفيات وهي زيادة حسنة افاد بها جهة عموم الكم دون الكيف في هذه المادة وان المجردات عارية عن الكيفيات لانها انما تكون في الماديات وللمحقق الدواني كلام نقله صاحب تفريج الادراك بشرح تشريح الافلاك يناسب ما نحن فيه قال النشأة الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من المجردات والماديات واللطائف والكثائف فهو انموذج لجميع العوالم ولذلك يسمى بالعالم الصغير وربما يسمى بالعالم الكبير نظرا الى سعة احاطته فان قلت اليس الانسان جزأ من العالم فكيف يزيد على الكل قلت العالم الصغير يكون

خلافا له

مبتدئا منها بالكم لانه اعم وجودا من الكيف

به عبارة المقاصد والمواقف السابقين فالخلاف بيننا وبين النظام في انه هل الاجسام متماثلة في الحقيقة او متخالفة فنحن نقول انها متماثلة لما انها كلها مركبة من الجواهر الفردة وهي متحدة الحقيقة وهو يقول هو متخالفها لما انها مركبة عنده من الاعراض ولاشك ان الاعراض متخالفة فما تركب منها كذلك وكان المصنف فهم ان المراد تماثلها في الصفات النفسية فقيد به كلام الامام وجعله محل الخلاف وليس من الخلاف في شئ فان تحيز الجسم وقبوله للعرض والجرمية حكم لا يخالف فيه النظام بل ولا عاقل من العقلاء فهذا قلب للاحكام والحق في المسئلة ما قررناه لك سابقا وعليه فيكون النظام موافقا للفلاسفة وحينئذ كان الاولى ان يقول خلافا له وللفلاسفة فينبه على مخالفتهم ايضا اذهم احرى بذلك لتأصل هذه المقالة فيهم والنظام يوافقهم فتدبر ولا تكن اسير التقليد (قوله وانها الانثبت في العدم) المذاهب في المعدوم اربعة الاول ليس بثابت ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وهو مذهب اهل الحق الثاني انه ليس بثابت والواسطة حق وبه قال القاضي وامام الحرمين الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب

وانها الانثبت في العدم

مخالفا للجمهور

*

النفسية كالتحيز والمتباين بصفات المعاني كحرارة النار مثلا وبرودة الماء قال العلامة اليوسي الاجسام كلها متماثلة الحقيقة مركبها وبسيطها

حينئذ هو الموجودات الخارجية والكبير هو الانسان بجميع ما اشتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فيزيد على العالم بالموجودات الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا مشتمل على الموجودات الذهنية اذ العقول والنفوس الفلكية ناطقة كما هو المشهور بين الفلاسفة قلت اما العقول فلا احساس لها بالحواس الظاهرة عند الفلاسفة على ان اهل الذوق يرون ان المجردات انما تعرفه تعالى بالصفات التنزيهية وما تعطيها نشأتها من اللطافة والدوام على نهج واحد بخلاف الانسان الكامل فانه يعرفه تعالى بما تعطيه جميع النشآت انتهى وينسب للامام علي كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تشعر * وداؤك منك وما تبصر
وتزعم انك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الاكبر
وانت الكتاب المبين الذي * باحرفه يظهر المضمر

اكثر المعتزلة الرابع المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة ثم بعد كتبي هذا رأيت للسيد في حاشية شرح التجريد للاصفهاني تفسيما بديعا قال قدس سره من قال بثبوت المعدوم كان الثابت عنده ثلاثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين الممتنع والممكن ومن لم يقل بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي ومن قال بثبوت المعدوم دون الحال كان الثابت ايضا عنده قسمين الموجود والمعدوم الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم المنفي فظهر بذلك ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور له تقسيمات

كثيفها ولطيفها نورانيها وظلمانيها حتى ان جرم النار متحد مع جرم الماء وجرم التراب مع جرم القمر هذا هو مذهب المتكلمين (قوله فان احد قسميه) تثنية قسم وذلك لانه ينقسم الى متصل ومنفصل اما قار الذات وهو المقدار او غير قار الذات وهو الزمن والمنفصل هو العدد وكان الاولى ان يقول وهو المنفصل لان هذا هو احد القسمين واما العدد فهو مسماه وكانه لما عبر بالمسمى احتاج للفظ اعني دون قوله وهو العدد وقوله واصح وجودا الاولى واظهر وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاعراض

واقول ما نقل عن الدواني كلام اقناعي جار على طريقة الحكماء الاشراقيين وهو رجم بالظنون (قوله يعم المجردات) قال السيد في حاشية الطوالع العدد من انواع الكمية يعم المجردات والماديات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل اي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيف عموم بهذه المثابة (قوله موضوعاتها) وهي محلاتها القائمة بها (قوله الا بالنسبة الى غيرها) مثلا الاين وهو حصول الجسم في المكان لا يتقرر للجسم الا بتقرر وتحقق المكان ومثله المتى وبقية المقولات النسبية كما لا يخفى * واعلم انه لو قال قدم الكم والكيف على سائر الاعراض لكونهما اظهر تقررا في موضوعيهما دونها لتوقف تعقلها على تعقل الغير وقدم الكم على الكيف لانه اعم وجودا الخ لافاد امرين الاول وجه تقديمهما على غيرهما الثاني وجه تقديم الكم على الكيف مع سلامة التركيب وحسن الايجاز

فان احد قسميه اعني العدد يعم المجردات العارية عن الكيفيات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا بالنسبة الى غيرها كتقرر الكميات والكيفيات فقلت

اربع

اربع واحد منها رباعي واثنان ثلاثيان وواحد ثنائي كما هو المشهور في الكتب اهـ وقوله فالثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم المنفي اي ويرادف المعدوم المنفي فلا فرق عنده بينهما فان قلت فما معنى ذلك الثبوت الذي يدعى انه للعدم ومامنشأ القول به قلت اما الثبوت الذي اثبتوه للماهيات المعدومة فقد قالوا ان التقرر على ضربين تقرر الماهية في حد ذاتها وتقررها بحيث يترتب عليها عليه آثارها كاحراق النار وترطيب الماء فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني يسمونه وجودا ومقابله عدما واما منشؤه على مايستفاد من كلام المحققين فاعلم ان الاول ماقاله السيد في حاشية شرح التجريد ان المعتزلة لما زعموا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر عنه آثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا الثاني قال في شرح المقاصد القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود فزعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود اهـ كلامه اقول واما القائلون بأن الوجود عين الموجود فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان تكون

النسبة النسبية (قوله مايقبل القسمة) تطلق على معنيين الوهمية وهي فرض شيء غير شيء والفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والذي من خواص الكم هي الاولى واما الثانية فلا يقبلها الكم

(مايقبل القسمة)

(قوله مايقبل القسمة) اعلم ان القسمة تطلق على القسمة الوهمية والقسمة الفرضية والقسمة الفعلية بالفاء فيهما وقد يعبر عن الثانية بالقسمة العقلية والثالثة بالقسمة الانفكاكية قال القاضي مير القسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا والفرضية ماهو بحسب فرض العقل كليا انتهى ومعناه ان العقل اذا حلل امتدادا معينا بمعونة الوهم الى اجزاء معينة تسمى هذه قسمة وهمية واذا حكم بان هذا الامتداد وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل لا على هذا الوجه كان تقسيما ... احتمل وانما فرقوا بين الوهم والفرض العقلي لما ثبت عندهم ان الو

موجودة ومعدومة معا قال السيد في حاشية شرح التجريد وكذلك لا يمكنهم القول بأن ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشئ عن نفسه اهـ فاحرص على هذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع كثيرة من كتب الكلام (قوله خلافا للشحام) قال السيد في حاشية التجريد التزم ابو يعقوب الشحام رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف والظاهر انه قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم (قوله كالاعراض) يوهم التشبيه ان الاعراض ثابتة في العدم منفكة عن الاجرام وهذا قول لا يقول به عاقل اذ لا يعقل قيام العرض بنفسه بل معناه يرجع الى القول بالكمون والظهور وهو ان السكون مثلا كامن

خلافا للشحام وكثير من المعتزلة في قولهم انها كالاعراض

المنفصل وهو ظاهر ولا المتصل لما ذكره المصنف فقوله وهو فرض شئ غير شئ اشارة للاولى وقوله وتطلق على الافتراق اشارة للثانية (قوله

القسمة لانه لا يدرك الاشياء الصغيرة لانها تفوت عن الحس والوهم انما يدرك الصور الجزئية المتأدية اليه من الخيال وتلك الصور الجزئية حاصلة من ادراك الحواس الظاهرة وحيث كان لا يدرك ما فات عن الحس لا يقوى على قسمته واما العقل فلا يقف لانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها بلا وقوف له في القسمة وبهذا ظهر وجه جعلهم القسمة الوهمية من خواص الكم دون الفرضية ووجه تعرضهم في تعريف النقطة لنفي الاثنين لما ان الكم لا يفوت عن الحس فيقوى الوهم على قسمته ويعلم من ثبوت القسمة الوهمية له ثبوت الفرضية بالاولى واما النقطة فانها تفوت عن الحس فلا يقوى الوهم على قسمتها لكن العقل لا يقف فاحتيج للتعرض لنفي قبول القسمتين وقيل النقطة شئ ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا فعلا واما القسمة الفعلية فتنقسم الى كسر وقطع فتحدث في الجسم هوية ثم ان عروض القسمة الوهمية للجسم بواسطة قيام الكم به واما القسمة الفعلية فلا يقبلها الكم المتصل الذى هو المقدار لما تقرر ان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له وعند عروض الفصل والفك لا يبقى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا ... فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كان اى مقداران آخران

في

فى الجسم عند حصول الحركة وهكذا كل عرض مع ضده وهذا لازم للقول بتقدم الاجرام بجزره (قوله ثابتة فى العدم) فهم يقولون ان المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وشأنى وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات فهى ثابتة متقررة فى الخارج منفكة عن صفة الوجود فتكون الماهيات ليست بجعل جاعل وانما اثر الفاعل الوجود ونقل عن شرح محصل المقاصد للمجور قال ابن التلمسانى ذهب البصريون من المعتزلة كالجبائى وابنه وابى يعقوب الشحام الى ان المعدومات ذوات ثابتة فى العدم على حقائقها ولم يصفوا الرب تبارك وتعالى بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثرت القادرية عندهم فى اخراج الذوات الى الوجود اهـ وقد افردت هذه المسئلة بتأليف مستقل وتبحث

ثابتة فى العدم ولذلك كان المعدوم عندنا

هو المادة) يعنى الهيولى بناء على اصطلاحهم ان القابل للانفصال الوارد

لم يكونا موجودين بالفعل نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة ومعلوم ان المعد لا يجامع الاثر بل ينعدم عند وجوده كالخطوات الموصلة للمقصد فالقابل للقسمة الانفكاكية هى المادة اى الهيولى الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ولا يقبل الكم المنفصل ايضا القسمة الفعلية لانها عبارة عن زوال الاتصال ومعلوم ان معروض الكم المنفصل وهو المعدود من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا لم يتصور ذلك فى المعدود الذى قد يكون محسوسا فأولى فى العدد العارض له (قوله وهى فرض شئ غير شئ) يصلح لكل من الوهمية والفرضية فان اريد فرضا جزئيا كانت القسمة وهمية وان اريد كليا كانت فرضية ولعله لم يذكر صفة القسمة ولم يقيدها بالوهمية بان يقول القسمة الوهمية ليكون ما ذكره صالحا للقسمين على التأويلين وان كان القوم تقيدوا بالوهمية لكن لا للتخصيص بالنظر للفرضية بل لمقابلها اعنى الانفكاكية لان ما يقبل القسمة الوهمية احق ان يقبل القسمة الفرضية فصنيعه حسن (قوله ليدخل الخ) مذاق العبارة يقتضى انه لولم يكن هذا المعنى مرادا لم

وهى فرض شئ غير شئ هذا هو المراد هنا ليدخل والكم المتصل والمنفصل

اطراف الكلام فيها مع ما يترتب عليها من مسائل اخر (قوله وعندهم شئ) قال الكستلى فى حواشى العقائد الامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال له موجود و باعتبار امتيازه فيه عما عداه و صحة انفراده

على الاجسام هو الهيولى وان الجسم متصل لا منفصل فيه كما برهنوا عليه

ليس بشئ وعندهم قبحهم الله تعالى شئ

يدخل واحد منهما او دخل احدهما دون الآخر بل قوله بعد وهذا المعنى لا يلحق المقدار الخ ربما يفيد انه لو لم يكن هذا المعنى مرادا لم يدخل الا الكم المنفصل لكن الاول حق دون الثانى فكان الاولى للمصنف ان يقول وهذا هو المراد هنا دون الفعلية والا لم يدخل شئ من افراد المعرف وايضا الشائع فى التعريف ان لا يقال قيد بكذا ليدخل الخ لان هذا اصل وضع التعريف بل المقصود الاولى منه شرح ماهية المعرف فذات التعريف تقتضى دخول افراد المعرف ولا حاجة لان يقال ذكر هذا القيد لاجل ان يدخل الخ فتأمل (قوله وتطلق) اى القسمة من حيث هى لا بالمعنى السابق المذكور ففيه استخدام وقوله لا يلحق المقدار اى ولا الكم المنفصل كما علمت (قوله هويتان) اى حقيقتان خارجيتان قال الدوانى فى حواشى التجريد نقلا عن الفارابى فى تعاليقه هوية الشئ وعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد اه (قوله لان الملحوق الخ) عبارة القوم لان القابل

وتطلق على الافتراق بحيث يحصل للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه

وهو الواقع فى التعريف فالاتيان به متعين اذ يفهم من كلامهم الفرق بين القابل واللاحق فان القابل للشئ ما يجامع وجود ذلك الشئ كما يقال مثلا الجوهر قابل للبقاء زمانين واللاحق اعم منه لانه ما يطرأ على الشئ ولو لم يجامع وجوده كما يقال العدم يلحق الممكن مثلا ﴿فان قلت﴾ يقال الممكن قابل للعدم ﴿قلت﴾ صحيح هذا فان قبول العدم ليس نفس العدم فالقبول للعدم مصاحب لوجود الممكن لانه وصف له ﴿فان قلت﴾ يقال ايضا العدم يقبله الممكن ﴿قلت﴾ يرجع لقولنا الممكن قابل للعدم او المراد العدم بالامكان وهو وصف قائم بالممكن لا يفارقه والكلام فى العدم بالفعل ورحم الله المصنف فانه كثيرا ما يعدل عن تعبيراتهم بلا داع ولست ادرى ما سببه ويقع مثله للسيد البليدى ايضا وقد يجاب عن المصنف بان المراد بالقابل ما يلزم الماهية بحسب الوجود

بالاحكام يقال له شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها

(قوله وهو اربعة) قال في شرح المقاصد قد يقال الكم نما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كانت لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والتي بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية واغا يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة اه وقال في شرح الطوالع الكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل بالذات هو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض ايضا لقيامه بالحركة المنطبقة على

الخارجي (قوله عند اللاحق) مصدوقه القسمة الفعلية على فرض صحتها والملحوق مصدوقه الكم اي لو كان الكم قابلا للقسمة الفعلية لوجب بقاؤه عند عروضها له لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان القابل يجب بقاؤه عند عروض المقبول واما بيان بطلان التالي فلانه عند عروض القسمة الفعلية ينعدم المقدار فلا بقاء له اصلا لكن قد علمت مما سبق ان المقدار معدوم هيولى الانقسام الهيولى لانها القابلة للانقسام واما الصورة الجسمية فلا تقبل القسمة الفعلية ايضا لان تفريق الجسم الواحد الى جسمين اعدام لجسميته واحداث لجسمين آخرين * واعلم ان قولهم القابل يجب وجوده مع المقبول متقيد كما قال القاضي مير عما اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة ومعلوم ان الانفصال كذلك لان المراد منه اما حدوث هويتين او عدم الاتصال عما من شأنه ذلك (قوله هو المادة) اي الهيولى الباقية بعينها وذلك لانه حيث ثبت ان القابل للقسمة الفعلية ليس هو المقدار ولا الصورة الجسمية لم يبق الا ان القابل لها هو الهيولى لانا نشاهد عروض الانفصال على بعض الاجسام فلابد من امر قابل لها فيه فان القسمة الفعلية الطارئة على الجسم

عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة الباقية بعينها دون المقدار الذي هو الكم المتصل وقوله (بالذات)

بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها (قوله والافاهل اللغة) اى الا يكن مرجع الخلاف فى شيئية المعدوم هو المعنى المذكور لامعنى لهذا الاختلاف وجعله من المسائل الكلامية بل من مباحث اللغة لانه حينئذ حكم لفظى قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما وجدناه شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه اهـ وابو الحسين البصرى من اكابر المعتزلة وقد وافقنا فى اطلاق اللفظ على المعدوم مجازا لما ان هذا بحث لغوى لاتخالف فيه بين الفريقين (قوله فافهم) امر بالفهم لما ان المحل محل اشتباه فى انه هل الخلاف راجع الى اطلاق لفظ الشئ او ان المعدوم شئ والخلاف فى الحقيقة هو الثانى لاما توهم من انه راجع الى استعمال اللفظ لانه بحث لغوى ليس من الخلاف بيننا وبينهم فى شئ اذ المخالفة بيننا وبينهم انما هى فى الاعتقاديات (قوله مقولة الكم) الكم بتشديد الميم لان كم اسم ناقص والاسماء الناقصة اذا جعلت اعلاما شدد الحرف الاخير منها كذا كتب بعضهم وقيل سمى بذلك لانه يقع جوابا لكم مقداره وانما قدمه على غيره من بقية المقولات لكونه اعم وجودا

اعنى بذلك المعنى والافاهل اللغة قائلون بشيئية المعدوم لكن لابذلك المعنى الاعتزالى فافهم مقولة الكم وهو عندهم عرض

المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم

اى بذاته لاخراج الكم بالعرض وهو اربعة الاول محل الكم كالجسم اذ هو قل بحسب المقدار الحال

اعدام للمقدار الاصلى وللصورة الجسمية الاصلية واحداث لمقدارين آخرين وصورتين اخريين فلابد هنالك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المنفصلين ولابد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه وهذا هو دليل للهيولى فانظره مبسوطا فى شرح الهداية (قوله بالذات) متعلق بقوله يقبل اى ان قبوله للقسمة ذاتى له لانه من ذاتياته حتى يرد ان قبول القسمة من خواصه والخاصة من قبيل العرض بل معناه انه لادخل للغير فى قبوله للقسمة كما فى الجسم فان قبوله لها بواسطة الكم وكبقية الامثلة التى ذكرها وقد اشار الى هذا بقوله اى بذاته فال عوض عن المضاف اليه والباء للسببية اى ان ذاته كافية فى ذلك القبول لاتحتاج لتوسط امر كما فى الكم بالغير (قوله الكم بالعرض) وهو الذى يقال له انه كم بسبب مقارنته للكم الذاتى افاده فى شرح التجريد (قوله اذ هو محل) اى

بمعنى

من الكيف لان احد قسميه وهو العدد يعم الماديات والمجردات واثبت وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكيفيات والكميات ولذلك وافق المتكلمون على اثباته الحكماء (قوله يقبل القسمة لذاته) القسمة تطلق على معنيين الوهمية وهي فرض شئ غير شئ والفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والذي من خواص الكم هو الاولى وعروضها للجسم وباقي الاعراض بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيأ منها ولم تعتبر معه عددا او مقدارا لا يمكنك فرض انقسامه فقوله لذاته احترازا عما يقبل القسمة لا لذاته بل بواسطة الكم واما الثانية وهي القسمة الفعلية فلا يقبلها الكم المنفصل وهو ظاهر ولا المتصل الذي هو المقدار ودليله ان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له وعند حصول الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه ابدا بل يزول ويحصل هناك مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا لزم ان يكون متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (قوله فالقيد الاول لاخراج النقطة والوحدة) بناء على انهما وجوديان اما اذا كانا اعتباريين فلم يدخلا حتى

بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذي هو محل

فهو كم متصل بالعرض (قوله او بحسب العدد) فهو كم منفصل بالعرض (قوله كالضوء القائم بالسطح) اي بسطح الجسم المضئ قال الكاتبي في شرح المحصل الظهور اذا كان للشئ من ذاته يسمى ضوأ وذلك مثل ما للشمس والنار والظهور الذي للشئ من غيره يسمى نورا كما للجدران المستنيرة لضوء الشمس والسراج والترقرق الذي للشئ من ذاته كالشمس يسمى شعاعا والترقرق الذي للشئ من غيره يسمى بريقا كما للمرآة (قوله كالبياض الحال في الجسم) فان قلت اي فرق بين الضوء والبياض الذي هو اللون حيث اعتبر في الضوء حلوله بسطح الجسم وفي اللون حلوله بالجسم مع انهما من واد واحد لا سيما وقد ذهب بعضهم الى ان الضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه كما في شرح المواقف وهلا اعتبر في كل منهما الحلول بالسطح او بالجسم واذا كان

يقبل القسمة لذاته فالقيد الاول لاخراج النقطة والوحدة والثاني لاخراج ما عدا الكم

فيه او بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح والطول والقصر العارضين للخط الثالث الحال في محل الكم كالبياض الحال في الجسم فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم الرابع متعلق الكم

يخرجا (قوله فانه وان قبلها) ضميرانه يعود لما عدا الكم من بقية الاعراض وفيه تصريح بقبوله القسمة ولا يعقل ذلك فيما عدا الكيف فكان الاولى ان يقول لاخراج الكيف (قوله بين اجزائه حد) اعلم ان ماذكره لا يشمل كم الخط من نقطتين فانه متصل مع انه لا مشترك بين جزايه لما ان كلا منهما لا ينقسم فالاولى تفسير المتصل بأنه عظيم الذات والمنفصل متعددها كذا قيل وانت خبير بأن الخط المركب من نقطتين يمكن ان يفرض هنالك ثالثة فيتأتى فيه ماذكر اذ الكلام مبني على الفرض ولا حجر فيه واما ماذكر من الاولوية فلا ينبغي ان يقال مثله لان عظم الذات انما يكون بازدياد الاجزاء في الجسم وذلك انما يعقل في الجوهر والكلام هنا في الكم القائم به الذي هو عرض (قوله كما في معالم الامام) اسم كتاب للفخر الرازي شرحه الفهري وقد اغرب المصنف بالنقل عن المعالم وشرحها والمسئلة مذكورة في كل كتاب الف في الحكمة وهي من القضايا المشهورة وقوله كما في معالم الامام راجع لقوله بأن يكون بين اجزائه حد مشترك وقوله كما في شرحها راجع لقوله تلاقى عنده ولو قال بأن يكون بين اجزائه حد مشترك تلاقى عنده وتتصل باعتباره كما في المعالم وشرحها لكان اولى بل لو حذف ذلك العزو كان اخصر واجمل فان

للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي محل للعدد الذي كم هو منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما يعرض له كالقوة

فانه وان قبلها فبواسطة الكم لا لذاته كالبياض ثم هو اما متصل بأن يكون بين اجزائه حد مشترك كما في معالم الامام الرازي اي تلاقى عنده وتتصل باعتباره كما في شرحها للشيخ الفهري تلميذ المقترح كالنقطة بين النقطتين

الامر كذلك تكرر التمثيل فيكونان نوعا واحدا هكذا وقع هذا الاشكال عند الوصول لاقراء هذا المحل وحصلت وقفة ثم رأيت بهامش شرح السيد على المواقف بخط بعض الفضلاء عند ما مثل السيد بالمثالين المذكورين مانصه هذا مبني على ان الضوء قائم بالسطح واللون يوجد في اعماق الجسم ايضا اهـ وبه يزول التوقف ويندفع الاشكال الا ان هذه دعوى ليست بينة ولا مبينة ولعل الله يفتح بالبيان (قوله كالعلم المتعلق بمعلومين) فان المعلومين معروضان للكم المنفصل الذي هو العدد (قوله اسم ناقص) المراد بكونه ناقصا انه خالف ما حق الاسم ان يكون عليه وهو ثلاثة احرف فان الذي تقتضيه صناعة النحو والتصريف انه اذا سمي بحرف من الحروف يلزم ان يزاد عليه حتى يبلغ بصيغته اقل ما تكون عليه الاسماء

كالعلم المتعلق بمعلومين (فكم) اي فهو كم بتشديد الميم ووقف عليه بالسكون وانما شددت لان كم اسم ناقص والاسماء الناقصة اذا جعلت اعلاما شدد الطرف الاخير منها

هذه

هذه من ضروريات الحكماء وتوضيح هذا الكلام ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزاين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما او بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزاين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون متخالفة في النوع لما هي حدود له فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم (قوله وكالحال بين الماضي والمستقبل) اى فيكون الزمن من قبيل الكم المتصل لكنه قسم من اقسامه مباين للمقدار وذلك ان الكم المتصل اما غير قار الذات اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط واما قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلاثة فجسم تعليمي او جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة

المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الآثار الصادرة عن القوى اذا كانت متناهية او غير

المتمكنة وذلك ثلاثة احرف فيزاد على كل حرف حرف من نوعه فيقال في ماماء وفي لا لاء وفي لو لوو وفي اى اىّ وانما فعل النحويون ذلك لانهم راوا العرب قد فعلت مثل ذلك فيما اعربته وصيرته اسما من هذه الحروف قال

علقت ذا لو تكرره * وان لوا ذاك اعيانا

وقال القطامي

ولكن اهلكت لو كثيرا * وقبل اليوم عالجها قدار

(قوله اما متصل واما منفصل) هذا التقسيم حقيقي فلا تتصادق فيه الاقسام فالمنفصلة حقيقية وقد يكون التقسيم اعتباريا فتتصادق كلها او بعضها فالمنفصلة تكون مانعة خلو تجوز الجمع كتقسيم الكلمة الى

في الخط وكالحال بين الماضي والمستقبل في الزمن واما منفصل بأن لا يكون بينهما حد مشترك كالعدد فان الاربعة مثلا اذا قسمت بين اثنين واثنين لم يكن بينهما حد مشترك وكذا الثلاثة اذا قسمت بين واحد ونصف وواحد ونصف بخلاف الخط من ثلاث نقط فانه ينقسم الى اثنين بينهما واحدة لا تنقسم كما

واعلم ان الكم اما متصل واما منفصل فالاول هو

لايخفى على العارف بالنقطة وكذلك الزمن فانه ينقسم الى ماض ومستقبل وبينهما الحال وقد حصل بين ماذكر اتصال باعتبار ماذكر والخط المركب من اربع نقط مشتمل على الثلاث نقط فيأتي فيه ماذكر وهل الحال اجزاء من طرفي الماضي والمستقبل وعليه السعد او زائد يعني خالف عليهما قسم مستقل خلاف عند الحكماء كما في القهرى يعني زمان حال على المطول او هو جزء لا ينقسم نهاية الماضي وبداية المستقبل وهو ما لبعض والمتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وهو المقدار خط ان قبل القسم في جهة واحدة والا فسطح ان قبلها في جهتين والا فجسم تعليمي ان قبلها في ثلاث فهذه الثلاث امتدادات عارضة للجسم

الذي يمكن ان تفرض فيه

خط واما النقطة فليست من قبيل المقدار وظهر لك ان اقسام الكم المتصل اربعة المقادير الثلاثة والزمان (قوله على العارف بالنقطة) فانها عرفت بانها شئ ذو وضع يمكن ان يشار اليه اشارة حسية لا يقبل القسمة لا خارجا ولا عقلا ولا وهما وتمامه فيما كتبناه على القاضي زاده شرح اشكال التأسيس (قوله والخط المركب من اربع نقط الخ) قيل ان الخط المركب من اربع نقط قد يكون اذا قسم بين جزايه حد مشترك وقد لا يكون فيجعل كما متصلا نظرا للاول اه واقول هو كم متصل دائما اذ ليست هذه امور اعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار (قوله وعليه السعد) هذا ما عليه اهل العربية فلذلك خالف في المقاصد وقال الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شئ هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل انتهى وهذا بعينه مذهب الحكماء فالحال عندهم غير متقسم وقد اشتهر فيما بينهم ان حال الآن من الزمان كحال النقطة من الخط وسيصرح المصنف بذلك فيما بعد فقوله هنا او هو جزء لا ينقسم هو مذهب الحكماء وان اوهم قوله وهو ما لبعض ومقابلته بمذهب الحكماء انه ليس مذهبهم اذ كثيرا ما يقع في تعبيره الايهام لولا الوقوف على الاصول وتدقيق النظر وقوله او زائد عليهما قسم مستقل الخ الذي عزاه للقهرى هو عين قوله او هو جزء الخ فتلخص انهما قولان لا ثلاثة كما ذكر ولو اقتصر على القول الذي

متناهية بحسب العدد او الزمان تكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا وبه يتضح كلام المصنف

الاسم والفعل والحرف فان الاقسام تتصادق في نحو من كما هو ظاهر (قوله يمكن ان يفرض) متعلق الامكان الفرض ومتعلق الفرض الاجزاء فالاجزاء فرضية والفرض حاصل بالامكان لا بالفعل وانما اعتبر امكان الفرض دون حصوله بالفعل لان امكان الفرض خاصة من خواص الكم والخاصة لازمة والفرض كانت بالفعل منفك فليس خاصة وانما الاجزاء فرضية لا فعلية لان الفرض لا يتجزأ بالفعل ولان التجزئة فرع قبول القسمة الفعلية ولا يقبلها الكم كما علم وهذه اجزاء فرضية ثم ان اجزاء الجسم التعليمي اجسام تعليمية واجزاء السطح سطوح واجزاء الخط خطوط فقوله اجزاء صادق بالاجسام والسطوح والخطوط على التوزيع

عزاء للبعض الذي هو بعينه مذهب الحكماء وقول السعد لسلم من هذه المؤاخذة (قوله فالشكل المربع) قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبعي والكمية القائمة به السارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على خط مشترك والجسم على سطح مشترك

(قوله مشترك الخ) معنى كونه مشتركا انه يصح اعتبار كونه مبدأ لاحدهما نهاية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف

الذي قلناه (قوله تتلاقى على حد واحد مشترك) أي يتلاقى كل جزأين منها على حد واحد فالجسمان في التعليمي يتلاقيان على السطح والسطحان يتلاقيان على خط والخطان يتلاقيان على نقطة فعلم ان الحد المشترك مخالف بالنوع للمتلاقيين قال القاضي مير والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم تزد ذاته اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم (قوله مشترك بين جزأين) معنى اشتراكه بين الجزأين هو صحة اعتبار جعله نهاية لاحدهما بداية للآخر الى آخر ما سيأتي فقوله بعد يكون هو بعينه الخ تفسير لمعنى الاشتراك (قوله ذو وضع) لانه اما سطح او خط او نقطة وكل منها ذو وضع (قوله اى قابل الخ) تفسير لكونه ذا وضع (قوله واقع بين مقدارين الخ) صفة حد فهو مجرور وقد وصف الحد بصفات ثلاثة كونه واحدا وكونه مشتركا وكونه واقعا بين مقدارين و يصح ان يقرأ بالرفع خبرا بعد خبر لقوله وذلك الحد المشترك قال القاضي مير والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزأين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزأي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزأين يمكن اعتبار كونها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت

الطبيعي فالشكل المربع مثلا ذاته اى جوهره جسم طبيعي معروض لتلك الامتدادات التي هي مجرد الطول والعرض والعمق ونفس الطول والعرض والعمق هو الجسم

اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزأين منها وذلك الحد المشترك ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية واقع بين مقدارين

التعليمي نسبة للتعليم لانهم كانوا يعلمونه صغارهم

يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر اونهاية لهما بان اعتبر ابتداؤهما من الطرف فاذا قسم خط الى جزأين كان

(قوله لانهم كانوا يعلمونه صغارهم) تعليل مراد قال السيد فى شرح المواقف سمى جسما تعليميا لانه يبحث عنه فى العلوم التعليمية الرياضية منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعليمهم ورياضاتهم للنفوس لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة للالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغى ولاشك ان الاحسن والاولى فى التعليم ان يبدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا

الاعتبارات اهـ ومعناه ان الخط الواحد مثلا اذا اعتبر فى وسطه نقطة صح ان تجعل تلك النقطة نهاية لاحد جزاى الخط وبداية لجزئه الآخر ولك

بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الآخر فليس لها اختصاص باحد الجزأين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزاى السطح والسطح بالقياس الى جزء الجسم والاين بالنسبة الى جزاى الزمان (قوله يكون هو) اى الحد المشترك نهاية لاحدهما الخ الاحتمالات العقلية اربعة لانه اما ان يكون بداية لهما اونهاية لهما اوبداية لاحدهما نهاية للآخر اوبالعكس فقول المصنف نهاية لاحدهما وبداية للآخر تحته صورتان وقوله اونهاية لهما صورة واحدة واسقط ما اذا كان بداية لهما وكان الاولى ان يقول بعد قوله اونهاية لهما اوبداية لهما كما صرح به فى المواقف وشرحه وعبارته هكذا والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر اونهاية لهما اوبداية لهما على الاختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات اهـ وتمام ذلك فى الحاشية (قوله بان اعتبر الخ) تصوير لقوله اونهاية لهما وضمير التثنية فى قوله ابتداؤهما يعود للمقدارين واما اذا اعتبر كون الحد المشترك بداية لهما وهى الصورة المحذوفة فى كلامه فانه يعتبر ابتداؤهما من الوسط فيجعل الحد المشترك بداية لكل واحد من المقدارين واما اذا اعتبر نهاية لاحدهما بداية للآخر فانه يعتبر البداية من احد الطرفين فيكون الحد المشترك نهاية له ثم يعتبر الحد المشترك بعينه بداية للمقدار الآخر فالنهاية طرف ذلك المقدار ويتضح لك ذلك كله بالتخيل فى هذا الخط المرسوم بالهامش (قوله فاذا قسم خط الخ) تفريع

فالجسم الطبيعي جوهر معروض

الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والثاني مالم يكن بين اجزائه حد مشترك وهو العدد كالعشرة اذا نصفتها يكون منتهى النصف الخامس ومبدا النصف الآخر السادس لا الخامس والا لم يكن تنصيفا والكم المتصل اما

يعرض لها كلال بل تقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح ودلائل تلك العلوم يقينية تفيد النفس اذا اعتادت بها ملكة لا تقنع في ادراك الاشياء دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت (قوله فالجسم الطبيعي) نسبة للطبيعة قال منلا زاده الناظر المتأمل في الاجسام يجد فيها قوة سارية مفيدة للتصور والتخلف وهو المعنى المسمى بالطبيعة وترسم بانها مبدا اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات يعني المقوم الذي هو مبدا التحرك والسكون اه وفي حاشية البرجندي على شرح الملخص الجواهر التي هي المبدا الاول للحركة والسكون الذاتيين تسمى بهذا الاعتبار طبيعة وباعتبار تنويعها للجسم صورة نوعية وباعتبار تأثيرها في الغير قوة اه فعلم منه ان الصورة النوعية والطبيعة والقوة متحدة ذاتا مختلفة اعتبارا وان حرارة النار

ان تعتبر البداية من كل من الطرفين فيكون نهاية لكل من الجزأين وان تعتبرها من جهة النقطة فيكون بداية لكل من الجزأين وهذا معنى قوله باختلاف الاعتبارات اه (قوله وهو العدد) ههنا بحث وهو ان العدد ليس موجودا في الخارج بل الموجود هو المعدود والعدد امر اعتباري وقضيته جعله من اقسام الكم ان يكون موجودا اذ الكم من الاعراض التسعة التي قال بوجودها الحكماء والحس يكذبه وجوابه ما صرح به العلامة الدواني في الحواشي القديمة للتجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم

على قوله وذلك الحد المشترك الخ والثاني عطف على قوله فالاول والمراد بالثاني الكم المنفصل قال القاضي مير ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزأ من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهي الستة والاربعة كما كانت النقط مشتركة بين قسمي الخط انتهى (قوله منتهى) اسم يكون والخامس خبرها وقوله ومبدأ عطف على منتهى والآخر صفة النصف والسادس خبر يكون ايضا (قوله والا لم يكن تنصيفا) اي وان لا يلاحظ هذا الاعتبار المذكور

مثلاباعتبار اقتضائها الحركة نحو المحيط طبعة وباعتبار تحليلها اجزاء المركب قوة وباعتبار جعل النار حقيقة مباينة لحقيقة الماء صورة نوعية وفى شرح الاشارات للطوسى الطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة قد تختص عما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هى فيه اولا و بالذات من غيره ارادة (قوله مركب من جوهرين) اى اقل ما يتحقق منه تركب الجسم جوهران

باعتبار فرض وجودها (قوله اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة الخ) فان وجودها بعضها مشروط بانقضاء البعض وهذا معنى ما يقال الزمان عرض سيال ولبعض شراح الهداية ههنا بحث نفيس وهو انه اذا وجد شئ من اجزاء الزمن لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال بالبداهة وان اعتبر اتصال اجزاء بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجاب القاضى مير بان ذلك الامر المتصل الممتد فى الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده فى الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار (قوله فالآن مشترك الخ) فهو حد فاصل بين الماضى والمستقبل يصح ان يجعل مبدا لاحدهما وغاية للآخر كما اعتبر ذلك فى النقطة بين جزاى

لا يكون التقسيم المذكور تنصيفا (قوله اى لا يجوز الخ) تفسير لكونه غير قار من القرار وهو الثبات ومعلوم ان اجزاءه المفروضة اذا لم تجتمع فى الوجود الخارجى كان غير ثابت وانما وصف الاجزاء بكونها مفروضة لانه لا اجزاء فيه بالفعل اذ هو عرض والعرض لا يتجزا بذاته وانما يتجزأ بواسطة الجسم القائم هو به (قوله وهو الزمان) فالزمان كم متصل لكنه غير قار الذات لان وجود اجزائه انما يكون على سبيل التعاقب والتوالى فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الاول وهكذا ومن ثم قيل الزمان عرض سيال وفى المقام بحث مذكور فى الحاشية (قوله فالآن مشترك) لا يظهر تفريعه على قوله واما غير قار الذات الخ فكان المناسب ان يأتى بالواو اللهم الا ان يقال انه لما قرر اولا ان الكم المتصل هو الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء الخ وقد قسمه الى قار وغير قار وجعل الزمان من الثانى صح له ان يفرع قوله فالآن الخ فانه قد علم ان الآن حد

مركب من جوهرى فردين او ثلاثة او اربعة او ثمانية او ستة عشر او اربعة وعشرين او ستة وثلاثين او ثمانية واربعين وهو لفظى على ما للفهوى او معنوى وهو ما للسعد والجسم التعليمى

غير قار الذات اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين الماضى

وهكذا

وهكذا ولابد من النهاية لئلا يلزم تركبه من اجزاء لانهاية لها وهو باطل عندنا واعلم ان فى كلام المصنف ههنا اخلالا بالبيان يحتاج لمزيد بسط فى الكلام فنقول قال فى شرح المواقف وقد عرفت راينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك الحد فى اقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية وقال الجبائى من ثمانية اجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن

الخط ولذلك قيل الآن من الزمان كالنقطة من الخط (قوله فجسم تعليمى) قال فى شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم والكمية القائمة به السارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوما بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل اهـ (قوله وهو اتم المقادير) مراده بها خصوص الخط والسطح والا لزم تفضيل الشئ على نفسه لو اريد كلها ولعل معنى الاتمية انهما اجتمعا فيه فهو جامع لهما وايضا هو جامع للنهايات الثلاث وهى نهاية واحدة كالخط

مشترك بين الماضى والمستقبل يصح ان يجعل نهاية للاول وبداية للثانى كما علم مما سبق ثم ان الآن نفسه لا يقبل القسمة ومن ثم قيل حال الآن من الزمان كحال النقطة من الخط والآن هو زمان الحال وقول اهل العربية انه اجزاء من اواخر الماضى واوائل المستقبل اصطلاح لهم مبنى على الظاهر اذ اللغة لا تبتنى على مضايق الفلاسفة (قوله واما قار الذات) عطف على قوله اما غير قار الذات وقوله اى يجوز اجتماع الخ زاده لمجرد التوضيح والا فقد علم من المقابل (قوله فان انقسم الخ) شروع فى تقسيم المقدار الى خط وسطح وجسم تعليمى (قوله فجسم تعليمى) القيد للاحتراز عن الجسم الطبيعى فانه من مقولة الجوهر وهذا من مقولة العرض وفى شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعى والكمية القائمة به السارية فيه هو الجسم التعليمى (قوله وهو اتم المقادير) وجه ذلك انه عبارة عن الابعاد الثلاثة فمن حيث اشتماله على البعدين يتحقق السطح وعلى واحد يتحقق الخط فهو جامع للمقادير كلها (قوله سمى

والمستقبل واما قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار فى الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق فجسم تعليمى وهو اتم المقادير سمى

جنبهما فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق وقال العلائى من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء وفوقه آخر وبذلك تتحقق الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزاين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا وفى

اوانثان كالسطح (قوله لانه يبحث عنه فى التعاليم) اى العلوم التعليمية الرياضية منسوبة الى التعليم والرياضة لانهم كانوا يبتدؤن فى تعاليمهم ورياضتهم للنفوس لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا قال السيد والمخالفات فيها على تقديرها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم

بذلك) اى بالجسم التعليمى (قوله لانه يبحث عنه فى التعاليم) المراد بالبحث عنه فى التعاليم جمع تعليم وهو التفهيم وافادة التعلم ان الحكماء كانوا يقدمون على الاشتغال بالعلم الطبيعى والعلم الالهى الاشتغال بالعلم الرياضى وهو علم باحث عن اشياء يمكن ان تتجرد عن المادة فى الخارج كالهندسة والحساب والمساحة والهيئة وغيرها من بقية العلوم الرياضية وانما قدموا الاشتغال بهذه العلوم على غيرها لان براهينها قطعية يقينية لكونها محسوسة فتألف النفس الوقوف على اليقينيات ولا تقنع بالظنيات لالفها ذلك واعتيادها فالعلوم الرياضية تسمى تعليمية ايضا بالاعتبار المذكور كما تسمى رياضية باعتبار انهم يروضون بها انفسهم استعارة من رياضة الفرس ثم ان هذه العلوم منها ما موضوعه المقدار مطلقا كالهندسة والمساحة ومنها ما موضوعه المقدار مع ضميمة غيره اليه كالهيئة فانها كما تبحث عن الدوائر والخطوط وهما من المقدار كذلك تبحث عن الافلاك وهى اجسام ومنها ما موضوعه الكم المنفصل كالعدد وتفصيل هذا الكلام يطلب من حواشى الهداية عند تعريف الحكمة بأنها علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية فان قلت لم قيد الجسم بالتعليمى دون اخويه مع انه يقال سطح تعليمى وخط تعليمى لتحقق وجه التسمية فيهما ايضا قلت لما كان الجسم

بذلك لانه يبحث عنه فى التعاليم

شرح

شرح المقاصد لاخفاء ولا نزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا مايرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لافعند المحققين من المتكلمين هو

تعقل معانيها على ماينبغى (قوله اربعة) هى الزمان والخط والسطح والجسم التعليمى (قوله واما المنفصل فهو العدد لاغير) وفى شرح المقاصد زعم الفارابى ان القول من مقولة الكم وان الكم المتصل ينقسم الى قار وهو العدد والى غير قار وهو القول وذكر احتجاج هناك لكن هذا القول غريب فلذا لم يبال به المصنف وقال لاغير (قوله قد يتبدل الخ) قال القطب الرازى فى المحاكمات اعلم ان الجسم يقال بالاشتراك على الطبعى وعلى التعليمى وان الجسم الطبعى غير التعليمى وذلك لان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة التى تجعل تارة كرة وتارة اخرى مربعا او مثلثا وكالماء الواحد تختلف اشكاله باختلاف ظروفه فلاخفاء فى ان ذلك الجسم باق بعينه مع جميع اقطار ذلك الجسم لكنه اذا جعل كرة كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن وجعل ثخن آخر

عندهم مشتركا بين الطبعى والتعليمى احتاج للتقييد للامتياز ولا كذلك الخط والسطح فانهما لايكونان الا كذلك اذ ليس لهم خط جوهرى ولا سطح جوهرى حتى يحتاج الى التقييد للتخصيص نعم اثبت المعتزلة خطا جوهريا وسطحا جوهريا والكلام ليس باصطلاحهم الآن واما المحققون من المتكلمين دونهم فلايقولون بهما بل يجعلونهما من قبيل الجسم بناء على تعريفهم الجسم بماقبل القسمة ولو من جهة واحدة وقد تقدم ذلك فتدبر (قوله اى الرياضات) هكذا بغير ياء جمع رياضة وهو ظاهر لان الرياضة ناشئة عن التعليم المتعلق بتلك العلوم وربما عبر بعضهم بالرياضيات باثبات الياء جمع رياضى وله وجه فان تلك العلوم متعلق التعاليم (قوله اربعة) هى الزمان والخط والسطح والجسم التعليمى (قوله وانما كان الجسم) شروع فى الاستدلال على عرضية الثلاثة (قوله لانه قد يتبدل) هذه مقدمة صغرى ينضم اليها كبرى

اى الرياضات لاطبعى لانه جوهر او فى جهتين فسطح او فى جهة واحدة فخط فالكم المتصل اربعة واما المنفصل فهو العدد لاغير وانما كان الجسم التعليمى عرضا لانه قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة وانما كان الخط

الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرض مؤلف من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع وعند المعتزلة المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق وذكر نحوه ما في المواقف وفيما نقلناه تصريح بأن المعتزلة متفقون على تعريف الجسم بأنه الطويل العريض العميق والاختلاف بينهم انما هو في عدد الاجزاء التي تحصل بها هذه الابعاد وان المركب من ثلاث جواهر جسم عندنا وليس جسما

اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما ى لا يختلف والآخر زائد بل يختلف فالاول هو الجسم الطبيعي والثاني التعليمي (قوله لانه غير واجب الثبوت) اشار الى دليل اقتراني حذف كبراه ونتيجته تقريره هكذا الخط غير واجب الثبوت للجسم وكل ما هو غير واجب الثبوت للجسم فهو عرض فالخط عرض ثم اشار لدليل الصغرى بقوله فان الجسم يحصل بدونه وتقرير الدليل هكذا الخط يحصل الجسم بدونه وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له ويرد على كبرى الدليل الاول المنع بانا لا نسلم ان كل ما هو غير واجب الثبوت للجسم فهو عرض فان البقاء والقدم مثلا ليسا واجبا الثبوت للجسم وهما من الامور الاعتبارية على التحقيق واعلم ان الحكماء اثبتوا المقدار ونفاه المتكلمون ولكل منهما حجة اما حجة الحكماء على اثباته وانه زائد على الجسم فلان

هكذا وكل ما شأنه ذلك فهو عرض فالجسم التعليمي عرض اما بيان الصغرى فالمشاهدة لانا نأتي بقطعة عجين مثلا فنجعلها اشكالا مختلفة تارة نجعلها شكلا مربعا وتارة نجعلها مثلثا وتارة كرويا وهكذا واما الكبرى فلانه لو لم يكن عرضا لكان داخلا في مقومات الجسم فيكون ذاتيا له والثاني وهو كونه ذاتيا له باطل فان بقاء الحقيقة الجسمية مع زواله يمنع كونه مقوما اذ الحقيقة تنتفي بانتفاء اي جزء كان من اجزائها (قوله لانه غير واجب الثبوت للجسم) وكل ما كان كذلك فهو عرض هذا كالدليل المتقدم واشار لدليل الصغرى بقوله فان الجسم يحصل بدونه اي وكل ما كان كذلك فليس واجب الثبوت له ولو كان من مقوماته وذاتياته لكان واجب الثبوت له ضرورة وجوب ثبوت الجزء للكل وفي الدليل الاول مناقشة ذكرناها في الحاشية مع كلام نفيس يتعلق بالمقام

عرضا لانه غير واجب الثبوت للجسم فان الجسم

عندهم اه ثم ما ذكره المصنف هنا وعبارة اليوسي في حاشية الكبرى ونص المراد منها راى جمهور المتكلمين ان الجسم هو المتألف من جوهرين فصاعدا وذهب النظام الى ان اجزاء الجسم لاتتناهى وذهب قوم الى انه لابد من ثلاثة اجزاء وذكر نحو ما ذكره المصنف الى ان

الجسم التعليمي قد يتبدل على الجسم الواحد الخ ما ذكره المصنف وتقلناه عن المحاكمات واما الخط والسطح فقال في شرح الطوالع انهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكونان من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما حجة المتكلمين فلانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لاتتجزأ واما ابطال كونها امرا زائدا على الجسمية حالا فيه فلانها لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عمقا عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق اه وكان المصنف اختصر بعد هذا الكلام فغيره الى ما ترى وقد علمت ما فيه (قوله كالكرة الحقيقية) هي التي لا خط فيها بالفعل لان وجوده فيها ينافي كرويتها الحقيقية وانما قيد

(قوله كالكرة الحقيقية) معنى كونها كرة حقيقية انها تامة التكوير ولا تكون كذلك الا اذا كانت لا خط فيها بالفعل ولا يقدر على انشائها احد الا المولى تبارك وتعالى لعجز قوى البشرية عن ذلك فالافلاك على القول بكرويتها تامة التكوير فهي كرة حقيقية وانما قيد الكرة بالحقيقية لان غيرها فيه خط بالفعل (قوله لا خط فيها بالفعل) قد علمت انه تعريف الكرة الحقيقية (قوله بواسطة التناهي) اى انتهاء الجسم به كما تقرر ان الجسم ينتهي بالسطح كانتهاء السطح بالخط والخط بالنقطة

يحصل بدونه كالكرة الحقيقية فانها موجودة ولا خط فيها بالفعل وانما كان السطح عرضا لانه انما يحصل بواسطة التناهي

والتناهي لا يكون من مقومات الجسم وانما كان الزمان عرضا لانه مقدار الحركة على احد الاقوال فيه والمقدار يتوقف على المقدر به والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض وانما كان العدد عرضا

قال والاقوال كلها غير الاول للمعتزلة ثم قال وهل النزاع لفظي او معنوي ذهب القهري الى الاول والسعد الى الثاني اه ويرد على اليوسي امران الاول انه جعل المركب من ثلاثة جواهر من قبيل الجسم عند المعتزلة مع انك قد سمعت انه واسطة اذ لا ينطبق عليه تعريفهم الثاني انه نسب الى السعد القول بكون الخلاف معنويا مع ان عبارة السعد في شرح المقاصد هكذا وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا اه فالسعد ناقل للجعل لا جاعل والعجب منه انه نقل عبارة شرح المقاصد وصريح قوله وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشياء الخ ان الخلاف عنده لفظي فتأمل على ان النزاع انما هو بين الاشاعرة لا بينهم وبين المعتزلة كما اوهمته عبارته

بالحقيقة لان غيرها يوجد فيه الخط بالفعل (قوله من مقومات الجسم) مقوم الشيء ما يقوم به الشيء ويتنظم منه وفي شرح المقاصد المقوم للشيء هو جزؤه المحمول عليه حمل مواطأة (قوله مقدار الحركة) قال في شرح الطوالع الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة وهي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم اه باختصار (قوله على احد الاقوال فيه) ذكر في المواقف خمسة اقوال اولها لقدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته ثانيها الفلك الاعظم ثالثها حركتها رابعها مقدار حركته خامسها مذهب المتكلمين انه متجدد يقدر به متجدد اه ملخصا (قوله والمقدار يتوقف على المقدر به الخ) قال شارح حكمة العين الزمان كم بالذات لما هو بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا

(قوله لا يكون من مقومات الجسم) اي فانه قد يتعدم التناهي المخصوص ببعض الاشكال بحدوث شكل آخر يرد على الجسم مع بقاء الجسم بحاله (قوله مقدار الحركة) وهي حركة الفلك (قوله على احد الاقوال فيه) هي خمسة مذكورة في الحواشي الكبرى (قوله والمفتقر الى العرض عرض) ممنوع كيف والجوهر متوقف على العرض وهو ليس بعرض واجاب المصنف بان المفتقر الى العرض اي من حيث تقومه

وحمل

ومحل النزاع ليس هو المذكور في كلامه بل هو شيء آخر وعبارة المواقف صريحة في ذلك قال الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزأين المؤلفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزأين لانه اي الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على اصول اصحابنا الامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظي راجع الى ان الجسم يطلق على ماهو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة

على المسافة ولذلك يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين ولانطباق الحركة على المسافة تتقدر الحركة بالمسافة فيقال حركة فرسخ وحركة فرسخين اهـ ومراده بقوله لما مر هو قوله والكم منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك ومتصل ان كان وهو الزمان ان لم يكن قار الذات والمفتقر الى العرض عرض يتعجب من هذا فان الجوهر مفتقر الى العرض وكانه قاس ذلك على قولهم والمفتقر الى الحادث حادث وبعد ما بينهما فان لفظ الافتقار ينادي بالحدوث ولو لم يكن لحادث بل للقديم كما في العالم مع الصانع وما نقل عنه والمفتقر الى العرض اي من حيث تقومه وحصوله به فاندفع الاعتراض أن الجوهر مفتقر الى العرض مع انه ليس بعرض ثم رايت لبعض المحققين ما يؤيد ذلك ونصه والزمان لكونه مقدار الحركة قائما بها يكون عرضا لان القائم بالعرض عرض لا يجدي نفعا فانه تأويل بتقدير ما لا دلالة للكلام عليه وفرق بين قوله والمفتقر الخ وبين قول البعض والقائم بالعرض فان التأييد امل ولا تكن اسيرا لتقليد (قوله بالوحدات التي هي اعراض) فيه ما تقدم من النزاع والحق

لانه متقوم بالواحدات التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض فيكون العدد عرضا وللكم خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقته

وحصوله به وهو تأويل بما لا دلالة للكلام عليه (قوله يتوصل بها الى معرفة حقيقته) فيصح تعريفه بكل واحدة منها كما يصح التعريف بها كلها ولكنهم اقتصروا منها على واحدة لكفايتها واختاروا الاولى لاظهريتها واشار بقوله يتوصل الخ الى ان معرفة حقيقته بالحد متعذرة وكذا بقية المقولات لانها اجناس عالية فلو عرفت بالحد لكان هناك جنس فوقها وهو خلاف المفروض ومن ثم صرحوا بان تعاريفها رسوم

فيه او يطلق على ماهو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل يوجد ثمة فى الجسم امر موجود غير الاجزاء التى هى الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما هو رأى المعتزلة اولا يوجد والجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزأين والقاضى الى الثانى فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من التعسف انتهى وربما يجاب عن هذا الاخير بأن النزاع اولا وبالذات بين الاشاعرة الا ان القاضى واتباعه لما وافقوا المعتزلة صح ان ينسب النزاع بينهما بينهم ايضا لكن العبارة توهم ان الخلاف بين جميع الاشاعرة والمعتزلة واما ما زاده على ما فى المواقف والمقاصد من الاقوال بأنها ستة عشر او اربعة وعشرين الخ فغير مضر لجواز اقتصارهما على المشهور بين المعتزلة فى الخلاف وذكرهم اقوالا لم يطلع عليها ولندرتها لم يذكراها والخطب فيه سهل الا انه كان المناسب ان يوجهها فانه لم يظهر وجه لما عدا ما ذكراه ووجهاه فان تحقق الابعاد الثلاثة لا يتوقف على هذه الكثرة واما المصنف فيرد عليه امور منها بعض

ان العدد امر اعتبارى كما سلف (قوله ان يقبل القسمة) اى الوهمية لذاته واما غيره من الاجسام والاعراض فانه يقبل القسمة بواسطته فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه (قوله وجود عاد) معنى عد شئ لآخر افناؤه اياه بالقاء ما يساويه عنه مرة او اكثر والعاد موجود بالفعل فى العدد لان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا والمقدار يوجد فيه عاد بالقوة اذ كل مقدار يمكن ان يفرض له نصف يعده بمرتين وثلث يعده بثلاث مرات وهكذا وتوضيحه ما ذكره فى شرح الملخص من ان المقدار قابل للتضعيف الوهمى ابدا بناء على نفى الجزء

(قوله ان يقبل القسمة) اى الوهمية وهى فرض شئ غير شئ كما تقدم فان قلت الجسم يقبلها ايضا قلت قبول الكم لها ذاتى اى يقبلها لذاته واما الجسم فانه يقبلها بواسطة (قوله وجود عاد الخ) عد شئ بآخر افناؤه به بالقاء ما يساويه منه مرتين او اكثر مثلا الواحد يعد الخمسة بمعنى انه اذا طرح من الخمسة واحد خمس مرات فنيت والاثنان يعدان الاربعة

الاولى ان يقبل القسمة الثانية وجود عاد

بعده اما بالفعل كما فى العدد واما بالتوهم كما فى المقدار فان كل مقدار من المقادير الثلاثة يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الحبل بالاذرع ومعنى العدانك اذا اسقطت منه امثاله فنى المعدود والثالثة المساواة ومقابلاها اعنى الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير اوالاعداد ولم يلاحظ معها شيأ آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة ومقابليها واذا لاحظ شيأ آخر ككون هذا احمر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه بشئ منها (والكيف) عرض (غير قابل) للقسمة والنسبة (بها) اى بالذات اى لا يقبل القسمة ولا

ماوردعلى اليوسى ومنها انه ذكر هذه الاقوال غير مبين ماللاشاعرة من المعتزلة وماهو محل الوفاق والخلاف بينهم لاسيما وان قوله بعد ذلك واعلم ان تفسير الجسم بما ذكر يفيد ان الاختلاف السابق فيما تركب منه الجسم اختلاف بين الاشاعرة وقد علمت مافيه ومنها ان قوله فيما سيأتى وهل يسمى كل واحد من تلك الاجزاء جسما الخ هو بعينه الخلاف الذى نقله اليوسى عن القهرى والسعد على ما تحرر لك غايته ان القهرى وافق الآمدى على ماظهر لك سابقا ومنها انه ذكر كلام اليوسى وحذف منه ماهو المحتاج اليه وهو توجيه بعض هذه الاقوال مع ان مجرد نقل الاقوال بدون البيان ليس فيه كبير فائدة واعلم اطولت الكلام هنا غير مبال بالسآمة والملل ليتبين الحق لطالبه ويزول توعر مذاهبه فكن ممن

والتضعيف فى المقدار تضعيف فى العدد نقل عنه (قوله كما فى العدد) فان الاربعة مثلا تعد بالواحد اربع مرات (قوله والكيف عرض) ان قلت ان العرض مأخوذ فى تعريف الكيف وتصوره موقوف على تصور الغير اذ هو الموجود فى موضوع والجواب ان الموقوف مفهوم العرض والكيف ماصدق عليه العرض وانما يلزم من تعريفه توقفه لو كان ذاتيا (قوله غير قابل) مقابلته لقوله ما يقبل القسمة يقتضى ان المنفى قبول القسمة

بمعنى انهما اذا طرحا منهامرتين فنيت وهكذا (قوله كما فى العدد) فان العاد موجود فيه بالفعل وهو الواحد (قوله كما يعد) بياء تحتية وبناء الفعل للمجهول او بفوقية وبناؤه للمعلوم والحبل بمهملة فموحدة ومثال ذلك ان الحبل قام به المقدار فاى قسم اعتبرته كشبر او ذراع مثلا فانك تعد بقية الحبل به بان تسقطه منه مرة او اكثر (قوله المساواة) كما تقول هذا المقدار مساو لهذا المقدار وهذا العدد مساو لهذا العدد (قوله الزيادة والنقصان) فان اى مقدارين فرضتهما ونسبتهما اما متساويان او احدهما ازيد ويلزم ان يكون الثانى انقص وكذا العدد ان (قوله عرض) زاده وان فهم من قوله الكيف لوصفه بقوله غير قابل الخ (قوله للقسمة والنسبة) تعميم فى المقبول لكن قضية مقابلته لقوله فالكم ما يقبل القسمة بالذات الخ قصره على عدم قبول القسمة الا ان يجاب بان التعميم اخذ من حذف المعمول (قوله بها) متعلق بقابل اى

عارض عرض فقف على الفرق بين الجسم التعليمي

النسبة لذاته فخرج الجوهر والكم وباقي الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل ودخل في التقييد بذاته المستفاد من الضمير العلم بالاشياء المقتضية

عرف الرجال بالحق لا من عرف الحق بالرجال واياك والوقوف على الظواهر فانه من ضيق المجال

ان السلاح جميع الناس تحمله * وليس كل ذوات المخلب السبع

(قوله فقف على الفرق) هذا الفرق نبه عليه في ثلاثة مواضع من كلامه الاول قوله فهذه الثلاثة امتدادات الخ الثاني قوله فالشكل المربع الخ الثالث قوله فالجسم الطبيعي الى ان قال والجسم التعليمي الخ ومحصل الفرق ان الجوهر المتحيز بالذات هو الجسم الطبيعي وامتداداته العارضة له هو الجسم التعليمي ولنزيدك بيانا لذلك قال القطب الرازي في المحاكمات اعلم ان الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي وعلى التعليمي والجسم الطبيعي

فزيادة قوله والنسبة مما لا دليل عليه اللهم الا ان يقال يؤخذ ذلك من حذف المعمول المؤذن بالعموم اي غير قابل لشئ اصلا قسمة او نسبة وقد عرفه في المطول بتعريفين احدهما للمتقدمين وهو هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة الثاني انه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا واختار الثاني وحكم باحسنيته والمصنف هنا عرفه بالاول كأنه لاختصاره وعبر بالعرض دون الهيئة لمنافيها (قوله فخرج الجوهر) المراد انه لم يدخل فان العرض الذي وضع موضع الجنس هنا لم يتناوله وقوله والكم اي بقوله غير قابل القسمة وباقي الاعراض النسبية خرج بقوله والنسبة لكن قال الفاضل عبد الحكيم في حاشية المطول خروج الاعراض النسبية انما يتم فيما سوى الاضافة على تقدير ان تكون النسبة جزءا من مفهومها او هو ممنوع لانها في المشهور مقولات معروضة للنسبة وتصور المعروض لا يتوقف على

ان القبول الذاتي منتف عنه وان وجد فيه القبول العرضي كالعلم بالمركبات الآتي او متعلق بقوله غير اي ان عدم القبول ذاتي له لا بواسطة شئ آخر (قوله فخرج الجوهر) قد يقال هو لم يدخل في العرض الذي وضع موضع الجنس من المعرف الذي هو الكيف حتى يخرج بالتعريف الا ان يقال مراده بالخروج عدم الدخول وقوله والكم الخ خرج بقوله غير قابل للقسمة فان الكم يقبل القسمة وقوله وباقي الاعراض النسبية خارج بقوله والنسبة (قوله المستفاد من الضمير)

غير

غير التعليمي وذلك لان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة التي تجعل تارة كرة وتارة اخرى مربعا اومثلثا وكالماء الواحد تختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء فى ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار ذلك الجسم لكنه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن وحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل مختلف فالاول هو الجسم الطبيعي والثاني التعليمي (قوله وقول التلخيص) مبتدا خبره يعنى به الخ (قوله يشغله) هو بفتح الباء ثلاثيا وهو افصح ويقال بضمها رباعيا افاده الميوسى (قوله كما فى الشهاب) فيه اغراب اعله اراد العلامة ابن قاسم فانه كتب على المطول كما سمعت ممن اثق به ولم ار كتابة لا الشهاب الخفاجي فانه لم يكتب عليه (قوله اصحاب هذا التقسيم) يحتمل ان المراد تقسيم الجسم الى الطبيعي والتعليمي او تقسيم المقدار الى الجسم التعليمي والخط والسطح وان قبل بهذا وكلاهما باطل فليت شعرى اى تقسيم اراد ووجه بطلان الاول ان القائل بالجسم الطبيعي والتعليمي هم الفلاسفة والمعتزلة لا يوافقونهم على ذلك والثاني ان هذه نهايات وحدود والمتكلمون والمعتزلة منهم ينكرون وجودها قال الفخر الرازي فى المحصل لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هو ان يفنى ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذا القول فى الخط والنقطة اهـ وقال فى المواقف انكر المتكلمون المقدار بناء على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم فكيف يسلم ان فى الجسم اتصالا وان

تصور العارض (قوله كالعلم بالاشياء المركبة) راجع لقوله العلم بالاشياء المقتضية للقسمة فالعلم فى حد ذاته كيف لا يقبل القسمة لكن قبلها باعتبار ما تعلق به فالقابل فى الحقيقة المتعلق فهذا الاقتضاء ليس اوليا بل

اى فى قوله نيها لانه راجع للذات (قوله كالعلم بالاشياء المركبة) فان العلم واحد فى ذاته كيف لا يقبل القسمة لكن متعلقه وهو المعلوم يقبلها فلا يقال العلم الذى هو من مقولة الكيف قبل القسمة فيكون خارجا عن التعريف لان قبوله القسمة لا لذاته بل بواسطة متعلقه فلا ينافى انه فى حد

والجسم الطبيعي وقول التلخيص الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله يعنى به الجسم الطبيعي كما هو ظاهره والا فالتعليمي لا يحتاج الى فراغ لكونه عرضا لكن يشكل عليه كما فى الشهاب على المطول ان الاحتياج الى الفراغ ليس خاصا بالجسم الطويل الخ بل الجوهر الفرد كذلك مما يحتاج الى الفراغ خصوصا والمعتزلة اصحاب هذا التقسيم يعترفون بالجوهر الفرد ويخالفون الحكماء فلا وجه للتخصيص

القسمة وعدمها كالعلم بالاشياء المركبة فان العلم

الاجزاء في الجسم بينها حد مشترك والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها اهـ فان قلت قد يتألف جوهران فردان فيحصل خط او اربعة فيحصل سطح قلت هذه من قبيل الجواهر وهذه المقادير من قسم العرض وايضا ما تركب من جزاين هو جسم عندنا لا خط فالصواب ان يقول اصحاب هذا التعريف اعني تعريف الجسم بالطويل العريض العميق الخ فان قلت اراد بالتقسيم قوله الطويل العريض الخ قلت لا يقول احد بان هذا وامثاله تقسيم فان قلت لعله اراد بالتقسيم قوله ما تركب من جوهرين او ثلاثة الخ قلت هذا حكاية اقوال وليس من التقسيم في شئ فتأمل وقد يجاب بانه اراد بالتقسيم التعريف المذكور في التلخيص لكن اطلاق التقسيم على التعريف وان صح بطريق المجاز

ثانويا (قوله وبالاشياء البسيطة) راجع لقوله وعدمها فالعلم المتعلق بالنقطة مثلا او بالعقل لا يقبل القسمة باعتبار تعلقه بذلك المعلوم البسيط

ذاته لا يقبل القسمة فهو داخل في التعريف (قوله وبالاشياء البسيطة) كالعلم المتعلق بالنقطة مثلا فانه لا يقبل القسمة باعتبار تعلقه بذلك الامر البسيط ولا يخفى ان العلم المتعلق بالبسيط لا يقبل القسمة ايضا باعتبار ذاته فهو داخل في التعريف نعم يرد على من عرف الكيف بانه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فاورد عليه العلم المتعلق بالبسيط فانه يقتضي اللاقسمة فيكون خارجا فنص على انه داخل بقوله اقتضاء اوليا ومعلوم ان اقتضاء العلم المذكور للاقسمة ليس اوليا بل هو ثانوي والمصنف لم يعرف بهذا التعريف وقد اختلط عليه احد التعريفين بالآخر فتدبر (قوله ولا ترد النقطة ولا الوحدة) اي فان كلا منهما لا يقتضي القسمة لذاته فيدخلان في تعريف الكيف فيكون التعريف غير مانع والجواب انهما من الامور الاعتبارية وفي كونهما من الامور العدمية نظر بل هما اما من الامور الاعتبارية او من الموجودات الخارجية وتمام الكلام في الحاشية الكبيرة (قوله وبما بعده النقطة والوحدة) مبني على انهما ليسا من مقولة الكيف ولذلك قال حفيد السعد الاحتراز عنهما على مذهب من لم يجعلهما من الامور

بما يقتضي القسمة وبالاشياء البسيطة فان العلم بها يقتضي عدم القسمة بالنظر للمتعلق لا لذاته ولا ترد النقطة ولا الوحدة لانهما عدميان ومن جعلهما من الاعراض رسم الكيف بانه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية كالاضافة وبلا يقتضي القسمة الكميات وبما بعده النقطة والوحدة والاولية لادخال مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة وعدمها

غير مألوف في عباراتهم (قوله كافيه) اى الشهاب (قوله لكونه عاريا عن تلك الامتدادات) فلا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لا محالة تجزآن وقال بعضهم هو يشبه الكرة لانه لا تختلف جوانبه وقيل المربع لانه يتركب الجسم منه بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها المربع لان الشكل الكروى وسائر المضلعات وما اشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة اى اقل جواهر (قوله ليس له حيز ممتد) النفى متوجه الى القيد فقط هذا وفى شرح المقاصد فان قيل اى حاجة الى ذكر العرض والعمق اجيب بانه

والجواب كافيه انه اراد الاحتياج الى فراغ ممتد ولا يخفى انه من خصائص الجسم الطبيعى الطويل الخ فان الجوهر الفرد لكونه عاريا عن تلك الامتدادات ليس له حيز ممتد والطول هو البعد المفروض اولا والعرض

(قوله لا يقال الخ) حاصله ان بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها على تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا وحاصل الجواب ان تصورات هذه الامور موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه فهذا التصور يستعقب اى يجيء عقيبه تصور المعلوم وهو المتعلق وكذا يقال في البقية بخلاف الاعراض النسبية فان تصورها موقوف على تصور الغير فلا يحصل التصور بها الا بعد تصور

الاعتبارية او من مقولة الكيف (قوله لا يقال) ايراد على التعريف الثانى للكيف ومحل الايراد قوله لا يتوقف تصوره على تصور غيره وحاصله ان بعض الكيفيات قد يتوقف تصورها على تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فان هذه كلها كيفيات نفسانية يتوقف تصورها على تصور غيرها فان العلم يتوقف تعقله على تعقل المعلوم والقدرة على تعقل المقدور وحاصل الجواب ان تصور هذه الامور يستلزم ويستعقب تصور متعلقاتها واما المقولات النسبية فانها انما تعقل بعد تعقل المنسوب والمنسوب اليه فظهر الفرق بين هذه الكيفيات وبين الاعراض النسبية (قوله واستعقاب) عطف لازم على ملزوم فان تصور الملزوم يستعقب تصور اللازم اى يجيء عقيبه على الفور ومن هذه الفورية حصل الاشتباه بين تصور الملزوم واللازم

* لا يقال من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة
* لانا نقول ليس هذا توقف وانما هو استلزام واستعقاب

احترازعما كان واسطة عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وهواعني الواسطة ما كان عدد اجزائه اقل من ادنى مايصح تركب الجسم منه عندهم وما كان تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وما كان على سمتين وهو المسمى بالسطح اه فان قلت علم من هذا ان المعتزلة يقولون بالخط والسطح فكيف تقول انهم لايقولون بذلك قلت هم قائلون بالخط الجوهري والسطح الجوهري ويجعلون ذلك واسطة بين الجوهر الفرد وبين الجسم ونحن نقول ان كلا منهما جسم والمنفي اولا قولهم بالخط والسطح التعليميين وهما من قبيل العرض فلا تنافي بين النفي والاثبات وقد ظهر لك مما نقلنا عن المقاصد ان المراد فراغ ممتد في الجهات الثلاث حتى تخرج الواسطة وقول المصنف ممتد بالاطلاق شامل للممتد في

غيرها كما هو شأن الامور النسبية (قوله واقسام الكيف اربعة) قال ملازاده في شرح الهداية الكيف جنس تحته انواع اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية ووجه ضبطها ان الكيفية اما ان تكون بحيث لاتعرض للشيء الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية اولا يكون كذلك وحينئذ اما ان تكون مدركة باحدى الحواس الظاهرة وهي المحسوسة اولا وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي

وتصور الامور النسبية وقد علمت الفرق بينهما (قوله بمعنى ان تصوره الخ) تصوير للاستلزام او الاستعقاب وقوله متعلق بفتح اللام و يجوز الكسر لان التعلق نسبة يصح اعتبارها من اي طرف من طرفيها (قوله بخلاف النسبيات) اي الاعراض النسبية (قوله وبالجملة) اجمال للجواب بعد تفصيله وقوله المعنى بتشديد الياء اي المقصود وقوله ماذكر اي انه لايتوقف تعقلها على تعقل الغير بمعنى انها لاتدرك بعد ادراك الطرفين كالاعراض النسبية (قوله على خلاف ذلك) اي لايتوقف تعقله على تعقل الطرفين معا وقوله لم يكن كيفية بل هو من الاعراض النسبية واقول انا وبالجملة فقد كان اللائق حذف قوله وبالجملة الخ لانها مع عقادتها لم يستفد منها شيء زائد على ماقرره في الجواب (قوله واقسام الكيف اربعة) والحصر فيها استقرائي وقوله كالحرارة هو وما

بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف النسبيات فانها لاتتصور الابعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة المعنى بالكيفية ماذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية واقسام الكيف اربعة كيفيات محسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة

جهة واحدة وفي جهتين فتدخل الواسطة وحينئذ كان الاولى ان يقول
ممتد في الجهات الثلاث و يبين ان ذلك لاخراج ما لا يدعى جسما لا لاخراج
الجوهر الفرد فقط في كل من الاعراض وجوابه قصور اذ حق الاعراض
هكذا ان التعريف شامل للجوهر الفرد وما كان مركبا من جزئين او
ثلاثة وليس كل منهما جسما والجواب ان المراد فراغ يشغله الجسم ولا
يكون كذلك الا اذا كان ممتدا في الجهات الثلاث كما يفيده اسناده الفعل
اعني يشغل الى الجسم وايقاعه على الضمير العائد للفراغ وهذا الكلام
كله على سبيل المجاراة وتسليم ما قاله والا فلا ورود للسؤال اصلا لان قولهم
يحتاج الى فراغ يشغله ليس من اجزاء التعريف بل هو اثبات لخاصة من
خواص الجسم وحكم من احكامه فلا يقال حينئذ ان ذكر الاحتياج شامل
للجوهر الفرد فانه لا يقال ذلك الا اذا كان قيدا ماخوذا في التعريف
وليس كذلك فتدبر ولا تصغ لما هنالك (قوله هو البعد المفروض ثانيا)
اي مقاطعا للاول واما العمق فهو ما يفرض مقاطعا لهما معا واعلم انه يفسر
الطول باطول الامتدادين والعرض باقصرهما لانتقاضه بالاجسام
المكعبة ﴿فائدة﴾ الابعاد الثلاثة الجسمية التي هي الطول والعرض

هو البعد المفروض ثانيا ولا يفسر الطول بابعد الامتدادين لانتقاضه بالاشكال

النفسانية اولا تنحصر بحكم الاستقراء في الاستعدادية اهـ (قوله كالحرارة
والبرودة) قال في شرح الطوالع الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
وانيتهما وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في المادة
والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد
الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الامثال المختلفة في اللطافة
والكثافة اذا اثر الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف
اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والاقبل
يتبادر الى التصعيد قبل الابطأ فتتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي
حدث المركب من التئامها وينضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى
ما شاكله بمقتضى طبعه واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ورد بان
البرودة محسوسة والمحسوسة ليس عدم الحرارة بل البرودة كيفية
وجودية بينها و بين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان يتواردان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا انظر تمامه هنالك (قوله المدركين
باللمس) قدم الكيفية الملموسة لما تقدم عن شرح الطوالع وايضا

كالحرارة والبرودة المدركين باللمس

والعمق تطلق على معان فلابد من بيانها ليحصل الامن من الغلط الواقع من الاشتراك فالطول له معان خمسة الاول الامتداد الواحد كيف كان الثانى الامتداد الذى يفرض اولا الثالث اطول الامتدادين المحيطين بالسطح من غير اعتبار تقدم وتأخر الرابع البعد الآخذ من المحيط الى

القوة لايخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلابد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس بهذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر (قوله وكالالوان والاضواء) قال فى المواقف وشرحها لايمكن تعريفهما لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتها اطلاعا لايفى به مايمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها ومايقال فى تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولافى شئ آخر بل فى شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتى لاعرضى اوكيفية لايتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يكن مستنيرا لايكون مرئيا تعريف بالاخفى وجعل الضوء من قبيل الكيفيات هو مذهب المحققين وقيل هو اجسام شفاعة تنفصل عن المضئ وقيل الضوء هو اللون اه والظلمة عبارة عن عدم النور فهى عدم ملكة وقيل كيفية تمنع الابصار وقال بعض قدماء الفلاسفة لاوجود للون اصلا وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كمافى زبد الماء والثلج وادلة هذه الاقوال وتفاصيلها فى المبسوطات وفى الحاشية الكبرى شئ من ذلك (قوله وكالاصوات والحروف) مبينان فى اوائل كتب العرب (قوله وكالروائح) قال فى شرح الطوالع لااسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل يتحلل على ذى الرائحة اجزاء لطيفة يحمله الهواء الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء تحصل منها رائحة منتشرة انتشارا فى مواضع كثيرة اه بتصرف (قوله وكالمذوقات) وهى المطعومات

وكالالوان والاضواء المدركين بالبصر وكالاصوات والحروف المدركين بالسمع وكالروائح المدركة بالشم وكالمذوقات وماكان من المحسوسات راسخا كحلاوة العسل وملوحة

المركز ومن راس الآدى الى قدمه اومن راس الحيوان الى ذنبه لامن ظهره الى اسفله الخامس الامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه والعرض له معان اربعة الاول المقدار الذى فيه بعدان الثانى البعد الذى يفرض تقاطعا لبعد مفروض اولا الثالث اقصر البعدين المحيطين بالسطح

ومفرداتها تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثانى ما له طعم فى الحقيقة لكن لا يحس بطعمه كالنحاس لشدة تكاثفه لا ينحل منه شئ يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل فى تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعمه وقد يجتمع فى جسم طعمان من هذه او اكثر كاجتماع المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان (قوله انفعاليات) بزيادة ياء النسبة للتوكيد والمبالغة على مثال احرى لشديد الحرة (قوله لانفعال الحواس) لانها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (قوله تمييزا بين القسمين) قال شارح حكمة العين واعلم ان عكس التسمية لان غير المستقرة لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت من اطلاق اسم جنسها عليها بل اقتصر فى تسميتها على الانفعالات (قوله كالحياة) وهى قوة تقتضى الحس والحركة (قوله والصحة) هى حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة اى واقعة على ما ينبغى والمرض بخلافها فلا واسطة بينهما او بعضهم اثبت الواسطة وليس هذا محل الكلام فليطلب من الكتب الطبية (قوله والادراك) قال شارح الطوالع الادراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشئ اقوى فى التصور من حصول الشئ والمثال فلهذا كان الصفات النفسية والوجدانيات اقوى

ماء البحر يسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وما كان منها غير راسخ كحمرة الخجل وصفرة الوجل يسمى انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين * وكيفيات نفسانية اى مختصة بذوات الانفس كالحياة والصحة والادراك

عطف عليه قد ذكرت تعاريفها فى الحاشية (قوله لانفعال الحواس عنها) اى لتأثرها بها فان الحاسة اعنى القوة الذائقة تتكيف بحلاوة العسل وملوحة الماء (قوله تمييزا بين القسمين) اى الانفعالات

وكالقدرة والارادة وهي ان كانت غير راسخة تسمى حالا والاسميت ملكة كالكتابة فانها في ابتدائها حال فاذا استحكمت صارت ملكة * وكيفيات استعدادية اي مقتضية استعدادا وتهيأ لقبول اثر ما بسهولة كاللين وتسمى ضعفا ولا قوة اوللدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية * وكيفيات مختصة بالكميات كالمثلثية وكالزوجية واشرت بقولي (ارتسم) الى ان هذه الاجناس العالية بسيطة

الرابع البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق له اربعة معان الاول البعد المقاطع للبعدين المفروضين اولا فان الخط اذا فرض ابتداء كان طولا فان فرض خط آخر يقاطعه كان عرضا فان فرض خط آخر يقاطعهما على زوايا قوائم كان عمقا الثاني الثخن الذي يحصره السطوح وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي فان بين السطوح شيئين احدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح وثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمي فيصدق عليه انه حشو ما بين السطوح الثالث الثخن الذي يحصره السطوح

في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثلها ثم قال وقال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك اه وهو معنى قولهم هو حصول صورة الشيء في الذهن فعلى هذا العلم من مقولة الكيف وسيأتي ما فيه (قوله وكالقدرة والارادة) القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة قيل ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر (قوله وهي ان كانت غير راسخة) الاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها حال ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض (قوله استعدادية) اي قائمة بجسم يستعد بسببها للقبول اوعدمه قال في المحصل ثالث الكيفيات التهيؤ للدفع وهو القوة اوللتأثير وهو اللاقوة (قوله ولاقوة) ويسمى ايضا لاقوة (قوله وعدم القبول) عطف تفسير ثم ان بعضهم عد الصلابة واللين من الكيفيات المحسوسة الملموسة والحق ما هنا ودليل ذلك في الحاشية الكبرى (قوله كالمثلثية) اي التثليث فالمثلث كم والتثليث هيئة قائمة به (قوله وكالزوجية) اشار بتعداد المثال الى

والانفعاليات (قوله استعدادية) اي قائمة بجسم يستعد بسببها للقبول اوعدمه (قوله كالمثلثية) اي الهيئة الحاصلة من التثليث القائمة بالشكل المثلث فالمثلث كم وتلك الهيئة كيف (قوله وكالزوجية) فالوحدات الاربعة كم متصل وهيئة اجتماعها كيف واشار بتعداد

بشرط

بشرط الاخذ من فوق الى اسفل حتى لو ابتدىء من اسفل الى فوق كان سمكا ولذا يقال عمق البئر وسمك المنارة الرابع البعد الذى يحويه قدام الانسان

انه لافرق بين الكم المتصل والمنفصل اه (قوله واين هو حصول الجسم) اى الطبيعى قيد به لانه المتحيز اولا وبالذات واما التعليمى فعرض قائم به كما تقدم وسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار اى هى علة فاعلية لآثار ما هى فيه من الاجسام (قوله وقد كثر الخلاف) قال فى شرح المقاصد لاخفاء ولانزاع فى ان لفظ الجسم فى لغة العرب وكذا ما يرادفه فى سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع فى تحقيق ماهيته واختلفت العبارات فى تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف فى بعض الاشياء انه هل يكون جسما اولا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة الخ ما ذكره المصنف وقال فى شرح الطوالع التصديق بوجود الجسم لايحتاج الى نظر لان الجسم فى ذاته محسوس لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكيف ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس كما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف (قوله لايتصور لها حد حقيقى) قال فى شرح المقاصد لاطريق الى تعريف الاجناس العالية

المثال الى انه لافرق بين الكم المتصل والكم المنفصل (قوله حصول الجسم الخ) هذا احد تعريفين له ثانيهما ماسيأتى انه هيئة تحصل الخ ولعل الثانى اولى لان فيه اعتبار النسبة من اول الامر المناسب لكون هذه الاعراض نسبية بخلاف ما هنا فان النسبة لازمة للحصول * واعلم ان الجسم يطلق على الطبيعى والتعليمى بالاشتراك اللفظى كما نص عليه القاضى مير ولهذا احتاج المصنف لتقييده بالطبيعى فقال اى الطبيعى الا انه يرد عليه مؤاخذة وهى استعمال اللفظ المشترك فى التعريف وجوابه تجوز بذلك مع القرينة وهى هنا لفظ حصول فان الحصول فى المكان من لوازم الطبيعى لكونه جوهرا والطبيعى منسوب للطبيعة

لايتصور لها حد حقيقى كامر و (اين) وهو (حصول الجسم) اى

وخلفه ومن الحيوان الغير المنتصب فوقه واسفله وهذه المعاني منها ماهو كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض

سوى الرسوم اذلا يتصور انها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان المركب من الامرين المتساويين ليكون منهما فصلا بمجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما تقام الدلالة على انتفائه ولم يظهر للكيف خاصة لازمة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها لما كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان

والطبيعة والصورة النوعية والقوة واحد بالذات مختلف بالاعتبار قال منلا زاده لكل من الاجسام صورة اخرى غير صورته الجسمية بها صار ذلك النوع ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتحصيل لتحصيله بها وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير اهـ قال بعض حواشيه وانما قلنا انها مؤثرة في الغير لكونها مبدأ الآثار المختلفة وذلك لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية (قوله وهو لغة الخ) رايت بخط المصنف في هامش مقولات السيد البليدي مانصه واعلم ان اللغويين اختلفوا في تفسير الجسم فقال ابن دريد انه كل شخص مدرك وقال الازهري في التهذيب الجسم مجمع البدن واعضاؤه من الناس والابل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسيم فعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيوانا وجمادا ونباتا وعلى قول الازهري يختص بالحيوان مطلقا وقال ابو زيد الجسم الجسد فعليه يكون خاصا بالعاقل لان الجسد لا يقال الا لحيوان العاقل وهو الانسان والملأ الاعلى والملائكة والجن واطلاقه على غيره مجاز علاقته المشابهة كما في قوله تعالى فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار كذا يؤخذ من مواضع من المصباح اهـ ماوجدته وفيه مخالفة لما هنا فحرره فانه ليس عندي وقت كتابة هذه الحاشية شيء من كتب اللغة (قوله من غير تقييد) ليس له دخل في التعريف بل هو بيان للاقتصار على قولهم انه جوهر قابل للانقسام فيصدق بانقسامه ولو في جهة واحدة

الطبيعي وهو لغة كل شخص مدرك كما قاله ابن دريد والجسم وهو مجمع البدن والاعضاء من الحيوانات كما في المصباح وقد كثر الخلاف في حقيقته اصطلاحا فذهب المحققون من المتكلمين الى انه الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد

بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى ومنها ماهو كميات ماخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا واولا وثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة الى المفروض اولا و بالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كأن لمجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اضافتان كالاطول والاعرض والاعمق والاكبر والاصغر والاعظم فان الاول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشئ طويل بالنسبة الى قصير وقس الباقى وقد تعتبر معه اضافات ثلاثة كالاطول من الاطول فتكون واقعة فى الرتبة الرابعة وقد يعتبر ازيد فازيد اه كذا

الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض الى ذكر خاصته التى هى اجلى وقالوا هو عرض الخ (قوله بالاقطار الثلاثة) يعنى الطول والعرض والعمق (قوله لان الجسم هو المجموع لا كل واحد) اشار الى الخلاف فى ان المسمى بلفظ الجسم مجموع الجزاين المؤلفين لا كل واحد منهما وعند القاضى واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزاين لانه اى الجسم هو الذى قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لايقوم بجزاين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالمتكثر فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وتمامه فى الحواشى الكبرى (قوله الطويل الخ) يطلق كل جزء من هذه الثلاثة على معان المراد منها هنا ان الاول البعد المفروض اولا والثانى البعد المفروض ثانيا والثالث البعد المفروض ثالثا لان المراد بالاول اطول

ولذا فرع عليه قوله فلو فرضنا مؤلفا الخ (قوله هو المجموع لا كل واحد منهما) اشارة الى الخلاف فى ذلك قال فى المواقف الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزأين المؤلفين لا كل واحد منهما وعند القاضى الباقلانى واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزأين لانه هو الذى قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لايقوم بجزأين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصى بالمتكثر فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليفا على حدة فهما جسمان لا جسم واحد اه اقول كون التأليف عرضا فى حيز المنع بل هو امر اعتبارى فلم يتم الدليل

بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا
مؤلفا من جوهرين فردين
كان الجسم هو المجموع
لا كل واحد منهما وذهب
المعتزلة الى انه الجسم
الطويل العريض العميق

لخص من شرح المواقف للابهرى والسيد (قوله المتساوية الابعاد) وهى المسماة بالاشكال المكعبة فالشكل المكعب ما تساوت ابعاده الثلاثة (قوله واعلم ان تفسير الجسم عاذكر) اى بالطويل العريض الخ واما قوله سابقا هو مركب من جوهرين الخ فقد نبهناك على انه اختلاف فى اقل ما يتركب منه الجسم فعند الاشاعرة جوهران فصاعدا وعند المعتزلة اقل ذلك ستة او ثمانية الى آخر ما سبق وان المركب من جوهرين او ثلاثة جسم عندنا لا عندهم وان هذا التعريف متفق عليه عندهم قال فى المقاصد وهو رسم للجسم بخاصته ومعنى كونه خاصة انهم لا يثبتون الجسم التعليمى الذى هو كم له الابعاد الثلاثة فيكون هذا عرضا عاما اهـ وظهر لك منه ايضا صحة ما قلنا سابقا ان المعتزلة لا يقولون بالجسم التعليمى فتذكر (قوله بالهيولى والصورة) اراد بالصورة ما يشمل الصورة الجسمية والصورة النوعية فالجسم عندهم مجموع جواهر ثلاثة حل اثنان منها فى الآخر يقال للمحل هيولى ولكل من الحالين صورة وهذه الجواهر الثلاثة متلازمة لا انفكاك لها على ما برهنوا عليه وان كانت ادلتهم على هذا المطلب متهافتة كما يعلم من الوقوف عليها وبهذا تعلم ما فى كلام المصنف من المسامحة اهـ ولنبين لك معنى هذه الامور الثلاثة اما الهيولى فقد قال المحقق اللارى الظاهر انها لفظ يونانى قال بعض من حشاه وانما قال الظاهر لاحتمال ان تكون عربت عن الهيولى المشدد الياء فتكون مخففة عنها وحينئذ يكون اطلاقها على المادة للمناسبة لانها

الامتدادين والا لم يصدق التعريف بالجسم المكعب (قوله الى انه الجوهر القابل الخ) فى شرح الطوالع قبول الابعاد الثلاثة المتقاطعة على

تأمل (قوله الى انه الجوهر القابل) هذا التعريف يؤل لما اصطلح عليه المعتزلة وهم كثيرا ما يتشبثون باذيال الفلاسفة ثم فى شرح الطوالع ان قبول الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات وعرفه بعضهم بانه جوهر قابل للانقسام فى الجهات الثلاث ونظر فيه القاضى مير فى شرح الهداية بانهم ان ارادوا القابل بالذات للانقسام فى الجهات الثلاث فلا يصدق هذا التعريف على شئ لان القابل بالذات للانقسام فى الجهات الثلاث منحصر فى الجسم التعليمى اى الكم القائم

المتساوية الابعاد واعلم ان تفسير الجسم عاذكر اصطلاح المعتزلة مع اعترافهم بثبوت الجوهر الفرد واما الفلاسفة فقسروه بالهيولى والصورة لان الموجود عندهم اما ان يكون محلا او حالا فيه او مجموع الحال والمحل اولا فالمحل هو الهيولى بتشديد الياء وتخفيفها

وذهب الفلاسفة الى انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على

فى لسان العرب هى القطن فكما يوجد القطن فى الانواع المختلفة من الثياب كذلك توجد الهيولى فى الاجسام اه وفى القاموس الهيولى وتشدد الياء مضمومة عن ابن القطاع القطن وشبه الاوائل طينة العالم به اه وفى المزهر الهيولى فى كلام المتكلمين اصل الشئ فان يكن فى كلام العرب فهو صحيح فى الاشتقاق ووزنه فعولى وقيل هو مخفف هيئة اولى والصواب انه لفظ يونانى بمعنى الاصل والمادة اه وهى عند الحكماء جوهر بسيط لا يتم وجوده الا بانضمام الصورة اليه وتحل فيه الصورة الجسمية والصورة النوعية وعرفها بعضهم بانها الجوهر القابل للصور المتعلقة بالمقادير والاعظام التى باعتبارها صح ان يشار اليه بالاشارة الحسية واما الصورة الجسمية فانها الجوهر المتصل القابل للابعاد الثلاثة المدرك من الجسم فى بادئ النظر واما الصورة النوعية فهى الجوهر الذى صار به مجموع الهيولى والصورة الجسمية نوعا من الانواع ولهذا سميت صورة نوعية كما سميت الاولى جسمية لصيرورة الهيولى التى هى بسيطة بحلولها فيها جسما من الاجسام فتحقق كونها صورة نوعية انما هو باعتبار تحصيله للنوع بالتحصيل لتحصله بها افعال متلازاذة وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها فى الغير واعلم ان اثبات الهيولى متوقف على ابطال الجزء الذى لا يتجزأ فهو اصل عظيم من اصولهم بنوا عليه مسائل كثيرة وباثباته يتهدم اكثر ما قرروه واسسوه من عقائدهم الفاسدة ولهم فى اثبات الهيولى دلائل اوضحها ما قرره القاضى مير حيث قال والتقرير الجامع ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر الوحدانى المتصل فى حد ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفريق

زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات اه فيكون التعريف رسما فان قلت التعريف للجسم الطبيعى والقيد المذكور لا يكون خاصة

بالجسم الطبيعى السارى فيه الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل فى الجملة فيصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة ايضا اه واجاب المحقق اللارى فى الحواشى بانه يجوز ان يراد بالانقسام الانقسام الفعلى وهو ليس من خواص الكم * فان قلت كما انه ليس من خواص الكم لا يعرض للجسم بالذات بل هو من خواص الهيولى * قلت المراد من

الجسم الى قسمين اعداما لجسميته بالكلية وايجادا لجسمين آخرين وذلك لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الواحد الى الذى كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا فى حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم فلابد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولابد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقى بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المعدوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشئ فى نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو فى ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل لذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واذا كان ذلك الشئ مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به ناعتاله فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذى هو محل الجوهر المتصل فى حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية فى الجسم المطلق المركب منهما (قوله ان تغير وتقوم) ظاهره ان التغير قيد معتبر فى تسمية المحل هيولى اى ان المحل لا يسمى هيولى الا اذا اعتبر كونه متغيرا وليس كذلك فان الهيولى باقية على بساطتها بعد خلع الصورة الاولى وحلول الصورة الثانية والتغير انما هو بالصور النوعية وكانه اخذه من قولهم ان الهيولى قابلة لتوارد صور جسمية وهو المعنى عندهم

له لان الجسم التعليمى يشاركه فيه والجواب منع ذلك فان الجسم التعليمى

قبول الانفصال قابليته لان يطرا عليه الانفصال كما يقال كل ماهية موجودة قابلة للعدم ولا شك ان الجسم بالذات كذلك نعم لو اريد بقبول الانفصال ان يتصف به ويصير الانفصال صفة له فهو من خواص الهيولى

بالسكون

تقرير ان تغير وتقوم عاحل فيه كالنطفة اذا حلت فيها صورة بشرية فانها لا تبقى فيها نطفة بل حقيقة اخرى وكالبيضة فانها اذا حلت فيها صورة الفرخ لا تبقى بيضة بل ماهية اخرى

بالسكون والفساد كما بين ذلك بقوله كالنطفة اذا حل فيها صورة بشرية الخ واما التقويم فغير معتبر اذ عرفوا الهيولى بانها جوهر بسيط لا يتم وجوده الا بانضمام الصورة اليه فتكون مفتقرة الى الصورة فى تقومها اى

منع ذلك بل هو مقدمة له (قوله على زوايا قائمة) انما قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد بذلك لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح له فى ذلك فان السطح تتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة بل تتقاطع فيه ابعاد كثيرة واكثر على زوايا غير قائمة كهذه الصورة (—) واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فكذا فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم ثم ان القيد المذكور اى التقاطع على زوايا قائمة ليس لاخراج السطح لانه عرض خارج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرج بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له قاله شارح الطوالع (قوله ومعنى ذلك) اى التقاطع على زوايا قائمة قال صاحب تفريح الادراك اعلم ان الزاوية قسمان مسطحة ومجسمة والمسطحة سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا اوهيئة عارضة لذلك السطح اه فعلى الاول تكون من مقولة الكم وعلى الثانى من مقولة الكيف من الكيفيات المختصة بالكميات وقد عرفت ايضا بانها حدب السطح عند تلاقى الخطين الغير المتحدين جهة ومن لوازم انهما يتلاقيان على نقطة فتكون الزاوية هى تلك النقطة وعليه تشكل قولهم المنفرجة اعظم من الحادة وكذلك القائمة لان النقطة لا تقبل التفاوت بالكبر والصغر فاما ان يقال هذا الحكم مفرع على تعريفها بانها سطح الخ او على انها هى النقطة و يكون الصغر والكبر

(قوله ومعنى ذلك) اى معنى التقاطع على الزوايا القائمة ولما كان فى هذا المعنى خفاء لابتنائه على مقدمة هندسية مهد لبيانه ذكر هذه المقدمة فقال اذا قام خط على آخر ومعنى قيام الخط على الخط ان يقع التماس بينهما على نقطة ثم ان الخط القائم به تارة يكون غير مائل لجهة من الجهات وتارة يكون مائلا وعلى كل حال اما ان يقع على طرف الخط او لا فان وقع على طرف

الزوايا القائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان

وكخشب السرير والشريط والمسمار فان المجموع محلول صورة السرير ينتقل الى ماهية اخرى هى السرير والايتغير عما حل فيه فهو

وجودها فان قلت وقالوا ايضا ان الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى ضرورة افتقار الحال الى المحل وهذا دور والجواب على مايستفاد من القاضى ميران الهيولى مفتقرة الى الصورة فى الوجود والصورة مفتقرة اليها فى التشكل دون الوجود فلادور (قوله وكخشب السرير) لايخفى ان ذات الخشب جسم مركب من الهيولى والصورة وليست هيولى لانها كما

باعتبار السطح الذى انتهى الزاوية والزاويتان القائمتان هكذا

قائمة | قائمة

والحادة والمنفرجة هكذا

حادة / منفرجة

فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق اى ذلك البعد اى فى اى جهة من جهات الجسم وهذا البعد المفروض اولا هو الطول والثانى هو العرض والثالث

الخط حدث زاوية فقط قائمة او منفرجة او حادة كهذه الصورة

قائمة — منفرجة — حادة

واما اذا لم يقع على الطرف فانه يحدث قائمتين او منفرجة وحادة ولايمكن حصول منفرجتين او حادتين كهذه الصورة

قائمة | قائمة — منفرجة — حادة

وبهذا التقرير تعلم انه لايمكن فى مثلث قائمتان ولا منفرجتان كما برهن على ذلك فى الهندسة واما اذا نفذ الخط القائم وخرج فانه حينئذ يحصل التقاطع بين الخطين اما على اربع قوائم كهذه الصورة

او حادتين ومنفرجتين كهذه

عرفت

عرفت جوهر بسيط الخ والجواب ان الهيولى تطلق عندهم باطلاقين على الهيولى الاولى وهي المعرفة بالتعريف السابق وعلى الهيولى الثانية وهو الجسم الذي تركب منه جسم آخر على سبيل التشبيه والا فالهيولى

العمق (قوله وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة) لكن لابد من فرض الابعاد الثلاثة لتحقيق ماهيته فلا يكون ما لا يمكن فيه فرضها جسما قال السيد وانما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اوا كتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل

ولا يمكن غيره ذلك (قوله على زوايا قائمة) انما قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد تتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة فان السطح اذا فرض فيه بعد ثم آخر يقاطعه حصل التقاطع على زوايا قائمة من البعدين فقط فاذا فرض بعد آخر قاطعهما على زوايا حادة وهكذا تصير الزوايا حواد واما الجسم فان البعد الثالث المقاطع للاثنين قبله يقاطعهما على زوايا قائمة ثم ان هذا القيد وهو التقاطع على زوايا قائمة ليس لاخراج السطح لانه عرض خارج عن التعريف بلفظ جوهر فان السطح من قبيل الاعراض وانما ذكر هذا القيد لاجل ان يكون خاصة للجسم فانه بدونه لا يكون له خاصة (قوله كانت احدى الزاويتين صغرى الخ) عرفوا الزاوية المسطحة بانها المحدب السطح عند تلاقي الخطين الغير المتحدين وهي على هذا التعريف تكون نقطة لان الخطين انما يتلاقيان على نقطة ومعلوم ان النقطة لا تتفاوت صغرا او كبرا لانها شيء بسيط غير منقسم وحينئذ يكون الصغر والكبر راجعين لنفس السطح الذي وقعت فيه الزاوية وبعضهم عرف الزاوية بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا او هيئة عارضة لذلك السطح وعلى الاول منهما يعقل التفاوت بالصغر والكبر لرجوع الزاوية لنفس السطح وعلى الثاني كذلك لكن بملاحظة ذي الهيئة (قوله وهذا القيد) اى فرض الابعاد الثلاثة

مائلا كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والاخرى كبرى وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم حصل تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد اكثر من ذلك افاد ذلك كله في شرح المقاصد (في المكان)

حقيقة هو الجوهر البسيط فظهر من تعداد المثال الا انه يرد على المصنف مؤاخذة حيث لم يعرف الهيولى وعدد المثال فيفهم منه ان الكل يسمى هيولى من غير تقييد بالاولى والثانية مع انه لابد من القيد كيلا يقع اشتباه والتباس اذ ربما يتوقف من لا يعرف اصطلاحهم في ان خشب السرير هيولى فانه جسم ايضا وقد عرفت ما فيه ﴿فائدة﴾ وكما ان الهيولى اولى وثانية كذلك الجسم الطبيعي قال السيد في حاشية التجريد انقسام الجسم الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فما هو محدد لها ومتقدم عليها وغير متحرك فيها يسمى جسما اول وما هو واقع في الجهات ومتحرك فيها وهو الاجسام القابلة للحركة المستقيمة يسمى جسما ثانيا لتأخره من

مناطها بمجرد امكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (قوله اي في الحيز) قضية تفسير المكان بالحيز ترادفهما وهو كذلك عند الحكماء وبه صرح منلا زاده في شرح الهداية قال المكان والحيز في اصطلاح الحكماء لفظان مترادفان انما يستعملونهما في معنى واحد هو السطح الباطن المذكور اه لكن فيه ما سيأتي في التعقب واما المتكلمون فقد فرقوا بينهما قال القاضي مير في شرح الهداية نقلا عن شرح الطوسي للاشارات المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي اه ما نقله عنه وتعقبه بقوله قلت والمفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من

(قوله اي في الحيز) فسره به لترادفهما عند الحكماء على ما صرح به منلا زاده في شرح الهداية ونقله القاضي مير عن الطوسي في شرح الاشارات لكنه تعقبه بان المفهوم من كلام الشيخ في الشفاء ان الحيز اعم من المكان واما عند المتكلمين فعن الطوسي في شرح الاشارات كما نقله عنه القاضي مير ايضا ان المكان غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهما الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء

اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوأ به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى المكان وليس هو نفس النسبة

حيث

حيث هو قابل للحركة فى الجهة عن محددها (قوله الموضوع) اى شئ ذو وضع اى تحيز بذاته وليس المراد بالموضوع ما قابل المحمول فقط والموضوع لا يخرج عن الجسم فالفرق اعتبارى فالثوب اذا اعتبرتها من حيث عدم تغيرذاتها عما حل فيها من السواد مثلا كانت موضوعا وان اعتبرتها من حيث انها مركبة من الكتان وصورة الثوبية كانت جسما ولكون الموضوع لا يخرج عن الجسم ذكر ان الجوهر خمسة وترك عند الموضوع من اقسامه لدخوله فى الجسم كذا قيل وفيه ان الوضع عندهم هو كون الشئ قابلا لان يشار اليه بالاشارة الحسية الا ان يجاب

الموضوع كالثوب

طبيعيات الشفاء لا جسم الا و يلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وفى موضع آخر منها كل جسم فله حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا والا فوضعا (قوله وعرفوه) اى الاين ايضا كما عرفوه بالتعريف السابق وهو حصول الجسم فى مكان (قوله بل النسبة من لوازمه) فتكون خارجة عن حقيقته اذ لو كانت داخلة فيها لكانت ذاتية فتكون جنسا وكذا يقال فى بقية الاعراض النسبية ولو كانت جنسا لكانت الاعراض النسبية انواعا مندرجة تحت مطلق نسبة فلا تكون اجناسا عالية وتنحصر المقولات فى اربع الجوهر والكم والكيف والنسبة قال فى شرح الطوالع واعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فتكون الاجناس العالية من الاعراض

الى المكان بل النسبة اليه من لوازمه اذ كون الشئ فى مكان يلزمه ماذكر كما فى شرح التجريد ويطلق الاين مجازا على حصول الجسم فيما ليس حقيقيا من امكنة مثل الدار والبلد

كداخل الكوز للماء (قوله وعرفوه ايضا) اى كما عرفوه بالتعريف السابق الذى هو حصول الجسم فى المكان (قوله بالنسبة الى مكانه) اى حصوله فى مكانه بمعنى انه متى حصل الجسم فى مكان تحقق هناك نسبة بين الجسم والمكان بها يوصف الجسم بانه متمكن والمكان بانه حيزله (قوله وليس هو نفس النسبة الى المكان) اى وليس حقيقة الاين النسبة نفسها لما يلزم عليه من المحذور المذكور فى الحاشية (قوله اذ كون الشئ فى مكان) اى حصوله فيه يلزمه ماذكر اى النسبة الى المكان قال فى شرح الطوالع الاين هو حصول الجسم فى المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان اه وهذه العبارة اوضح من

بانه تفسير باللازم وهو لازم اعم لان النقطة ذات وضع ولا تحيز لها وان قوله وليس المراد الخ كلام مستدرك لا معنى له واما قوله والموضوع لا يخرج عن الجسم فكلام سديد الا ان تفريع قوله فالثوب الخ كلام ظاهري جاري فيه كلام المصنف وهو غير موافق لاصطلاحهم قال شارح حكمة العين الموضوع والهيولى يشتركان اشتراك الشخصين تحت اعم وهو المحل لانقسام المحل اليهما ووجوب كون المقسم اعم من اقسامه ويفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه والهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه اه وبهذا تعلم ان قول المصنف والا يتغير بما حل فيه فهو الموضوع كالثوب مطابق في التمثيل لا التفسير وان الاولى والا يتقوم هنا وفي سابقه الا ان يجاب بانه اراد بالتغير التقوم بدليل عطفه التقوم على سابقه اعني قوله ان تغير وتقوم بما حل فيه الخ ولو انه حذف التغير واقتصر على التقوم نفيا واثباتا لكان في غاية الحسن فانه ربما يفهم من التغير المعنى المتعارف وهو الانقلاب من حال الى حال فكيف يصح نفيه حينئذ عن الثوب المصبوغ فاما التغير بالتقوم فلا يتاتى معه هذا التوهم اذ الثوب لم يتقوم بالصبغ ولو ان المصنف قال في تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ

ثلاثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواعا مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يعن بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ما تعرض النسبة

لوقوع كل منهما في جواب اين والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون

عبارة شرح التجريد (قوله لوقوع كل منهما) اي الدار والبلد قال الكاتبي في شرح المفصل الاين منه ما هو حقيقي ومنه ما هو غير حقيقي فالحقيقي هو كون الشئ في مكانه المختص به الذي لا يستغني عنه ككون زيد في موضعه الذي شغله بالمماسة واما الغير الحقيقي فهو الذي لا يكون كذلك ككون زيد في البيت فان جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه مماس ظاهره جميع جوانب البيت ومنه ما هو ابعد من ذلك ككون زيد في الدار ومنه ما هو ابعد من هذا ككون زيد في البلد ومنه ما هو ابعد من هذا ككونه في الاقليم او في المعمورة من الارض او في الارض كلها او في العالم فان هذه اينيات غير حقيقية فلهذا اذا سئل عنه اين هو يصح ان يجاب باي واحد كان من هذه الاينيات فيقال هو في البيت او في

فانه لا يتغير بالسواد مثلا والحال هو الصورة ان غير ما حل فيه كما تقدم من صورتي البشرية والفرضية وهيئة السرير والا بغير فهو العرض ومجموع الحال والمحل اعني الهيولى

ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية ويحصرونه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز امان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وهو لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى تنتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع

سار بافيه اولا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول سمي الساري حالا والمسري فيه محلا ولابد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه والا امتنع ذلك الحلول بالضرورة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا الى حال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى وان كان حالا فهو الصورة الجسمية او النوعية وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية او الفلكية والا فهو العقل (قوله فانه لا يتغير بالسواد مثلا) اي وغيره من بقية الالوان ان قلت بل يتغير كما هو مشاهد قلت المراد لم يتغير تغيرا يخرج به عن نوعه الاول بخلاف تغير الهيولى بالصورة فانها بذلك التغير تخرج عن نوعها الاول كما اتضح ذلك من الامثلة السابقة وكتب بعضهم عبارة القوم ان المحل ان كان مستغنيا عما حل فيه سمي

لها لا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرار النسبة (قوله وان انكروا وجود سائر الاعراض) تقدم دليل انكارهم واما دليل الحكماء على وجودها فانهم قالوا ان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد فهو اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والالكان لا في نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم من حيث هي غير معقولة بالقياس الى الغير ونوقض هذا

الدار الى غير ذلك من الابنيات المذكورة اه (قوله وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية) واحتجوا على ذلك بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لو جدت في محلها وحصولها في محلها نسبة بينها وبين محلها وتلك النسبة اضافي الحال وكانت اضافية غير ذاتها وذلك الغير ايضا حاصل في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل قاله في شرح الطوالع (قوله الى المجاورة) بالراء المهملة قال في شرح المقاصد

الحال عرضا والمحل موضوعا وان لم يكن مستغنيا سمي المحل هيولى والحال صورة اهـ وهو لا يصح لما اسلفنا لك انه لابد ان يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه والا امتنع الحلول واى عاقل يقول بعدم استغناء الجوهر عن العرض واستغناء العرض عنه وكذلك الحال في الهيولى والصورة وكل هذا اضطراب منشؤه عدم الرجوع الى المبسوطات المحررة قال في شرح المقاصد ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان

الدليل عاقبه طول (قوله وعلى الثاني) المشار اليه باو لا وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز لا بالنسبة لجوهر آخر (قوله حصولا ثانيا في حيز اول) لا يخفى ان التعريف واقع باصطلاح المتكلمين القائلين بتجدد الاعراض ومعلوم ان الحصول اى السكون عرض فاذا حصل الجوهر في الحيز كان ذلك الحصول متجددا آنا فآنا فلذلك اعتبروا تجدد الحصول والا لم يكن في الحس الا حصول واحد وليس هذا بابعد من تجدد البياض القائم بالجسم مثلا وان كان بحسب المشاهدة شيأ واحدا مستمرا وقد عرف الحكماء الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة وذلك لان الحركة امر يمكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمال له لان كمال الشئ ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى

الافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هي امر يتبعها او يحدث عقبها وظاهر عبارة المواقف تشعر بان المجاورة افتراق حيث قال لا افتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قوله وعلى الثاني) اى وهو قوله والا (قوله حصولا ثانيا في حيز اول) هذا ظاهر على تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال اذ لا معنى حينئذ لكون السكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتعدد الآنات اهـ افاده عبد الحكيم في حواشي

وتسمى المماسة ايضا وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول

العرض لا يتقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شيء (قوله والصورة فقط) لعله اراد بها الجنس فيصدق بالصورة النوعية لما علمت سابقا ان الجسم مركب من ثلاث جواهر عندهم احدها محل وهو الهيولى والآخران حالان وهما الصورة الجسمية والصورة النوعية فالتقييد بالقطعية في محله فاما ان اراد خصوص الصورة الجسمية فالاولى حذفه واما ما كتب هنا من انه لا وجه لاتيانه به اى بقيد

والصورة فقط هو الجسم

الفعل والحركة كذلك وفي البيان طول فارجع الى المطولات وفسرها الاقدمون منهم بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج (قوله واولية الحيز الخ) دفع بهذا ما يقال ان الاول لا يعقل الا بالقياس الى الثاني كما ان الثاني لا يعقل الا بالقياس الى الاول فاذا حصل الجسم في حيز اول ولم ينتقل اصلا كالجبل لا يصدق عليه التعريف اذ ليس ثم حيز ثان ينتقل اليه حتى يقال ان هذا الحيز اول بالنسبة له وكذا اذا تحرك الجسم وانتقل عن حيزه الاول ولم يحصل في الحيز الثاني بان طرأ عليه العدم قبل الوصول للحيز الثاني لا يصدق عليه انه تحرك اذ لم يحصل في حيز ثان

والحركة حصول اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا تكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في انقطاع الحركة فلا يتحقق

الخيالي (قوله والحركة حصول اول الخ) هذا تعريف لها باصطلاح المتكلمين والكلام الآن على طريقتهم وفسرها الحكماء بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وانما قلنا على سبيل التدريج لانه لو خرج دفعة واحدة كان كونا وفسادا كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة وهي بهذا المعنى تقع في اربع مقولات حركة في الكم كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة وحركة في الوضع وهو ان يكون للجسم حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يفارق كل واحد من اجزاء مكانه ويلزم كل مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى

وغيرها ان كان له تصرف وتدبير في البدن فالنفس

فقط اذ الثوب مثلا يقبل الانقسام فكلام لامعنى له محصل (قوله وغيرها) اي غير هذه الاقسام وهي المحل والحال والمجموع والموضوع والعرض كذا قيل ولايخفى ان العرض من اقسام الحال والموضوع من اقسام المحل فذكرهما محض تكرار موهم للمغايرة (قوله فالنفس) اي الانسانية والفلكية قال السهروردي في كتابه المسمى بهياكل النور والنفس الناطقة وان لم تكن جسمانية وذات جهة الا انها تتصرف في عالم الاجسام

فاجاب بان الاولية والثانوية اما بحسب التحقيق او التقدير (قوله فان قيل اذا اعتبر الخ) حاصله ان الحركة حصول اول في حيز ثان فقد اعتبر

له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا أجيب بأن الحصول الاول

اجزاء مكانه على التدريج (قوله فان قيل الخ) اعلم ان المصنف ادخل في تلخيص عبارة شرح المقاصد فوقع في كلامه اخلال وخفاء والمقام صعب يحتاج الى تمهيد ثلاث مقدمات الاولى قد عرفت ان الاين هو الحصول في الحيز ومعلوم ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم فاذا انتقل الجسم عن مكانه طالبا لمكان آخر فانه يحصل في احياز متتالية متلاصقة مادام قاطعا للمسافة حتى يستقر الثانية ان الحركة والسكون متماثلان لان كلا منهما عبارة عن الحصول وقد عرف المتماثلان بانهما المشتركان في اخص وصف للنفس الثالثة انه على القول بتجدد الاعراض بتجدد الحصول وعلى القول بعدمه فالحصول واحد لكن يعتبر تجدده بتجدد الآنات كما تقدم واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان قوله فان قيل الخ وارد على تعريف الحركة المستفادة من التقسيم السابق بانها الحصول الاول في الحيز الثاني فان هذا التعريف يستدعي حصولين حصولا في الحيز الاول وحصولا في الحيز الثاني لان الثاني لا يعقل الا بسبق اول فقد استلزمت الحركة حصولين في حيزين ان جعل مفهومها نفس الحصولين جعلها مركبة وهذا هو معنى قوله بعد لكن الاقرب الخ ومن جعل مفهومها مجرد الحصول الثاني جعلها بسيطة كما هنا ولكن الحصول الاول لابد منه الا انه غير داخل في المفهوم حتى لاينافي البساطة بل هو لازم للحصول الثاني وسواء قلنا انها بسيطة او مركبة يرد السؤال المذكور وهو ان انتقال الجسم عن حيزه الاول ليس بحركة لعدم الحصول الثاني الذي هو معنى الحركة على انها بسيطة او شطر منه على انها مركبة والحال

والنفوس

والنفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف فى السماويات وهى النفوس الفلكية والى ما يتصرف فى نوع الانسان وهى النفوس البشرية انتهى فالنفس الناطقة عندهم جوهر مجرد عن المادة تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقالوا انها ليست حالة فى البدن بناء على اصلهم الفاسد ان المجرد لا يحل فى المادى واعمانسبتها اليه كنسبة ملك بالشام بمدبر امر مصر والاطباء تعبير عنها بالروح الكلى للاحتراز عن الارواح الجزئية

فيها الحصول الاول فى الحيز الثانى المنتقل اليه فاذا انتقل الجسم الى الحيز الثانى وقبل حصوله فيه لا يصدق عليه تعريف الحركة اذ الحصول الثانى

انه يسمى حركة اتفاقا ومحصل الجواب ان انتقال الجسم من حيزه الاول شروع فى الحيز الثانى لما علمت من المقدمة الاولى فبمجرد خروجه عن مكانه يحصل فى حيز ثان وهذا هو معنى قوله واجيب بان الحصول الاول فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الاول خروج وحركة منه وقوله اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية الخ لا يفهم منه انه اعتبر على انه شطر بل لازم لان هذا الايراد وارد على التعريف السابق المبنى على انها بسيطة وان كان هذا الكلام فى حد ذاته يتمشى على كلا القولين كما قررناه (قوله جوهرا فردا) خص مادة النقض بالجوهر الفرد دون الجسم ليتأتى نقض التقسيم فان الجسم يتحقق فيه الاجتماع لتألفه من اجزاء لا تتجزأ فيكون داخلا فى قسم الاجتماع فلا يرد نقضا لانه ليس واسطة (قوله واجيب عنه بانه سكون) عبارة شرح المقاصد هكذا واجاب القاضى وابو هاشم بانه سكون فهذا الجواب من طرفيهما وقوله لكونه مماثلا للحصول الثانى اى لما علمت من المقدمة الثانية ولذلك قال فى شرح المواقف لان السكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك (قوله واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه) لا يخفى انا انفصلنا على ان السكون الاول سكون وهو بمجرده لا يتحقق به اللبث بل انما يتحقق بالحصول الثانى والثالث وهكذا ولا اقل من ان يتحقق بالحصولين فكيف يكون هذا الحصول بمجرده سكونا اجاب بان

فى الحيز الثانى من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه وذهب بعضهم الى ان الاكوان لا تنحصر فى الاربعة لجواز ان الله تعالى يخلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجيب عنه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه وحينئذ فالاولى فى طريق الحصر ان يقال ان كان حصولا اولا فى حيز ثان

الحالة فى البدن التى هى عبارة عن بخار الاخلاط الاربعة وقسموها الى روح طبيعى وروح نفسانى وروح حيوانى ومسكن الاولى الكبد والثانية الدماغ والثالثة القلب واما هنا كلام فى شرح النزهة واما المتكلمون فلهم اختلاف كثير فى تفسير النفس وقد افرد الكلام عليها فى رسائل وذكر اليوسى فى حواشى الكبرى اقاويل كثيرة الى ان قال حتى حكى ابن رشد عن القرافى عن ابن دقيق العيد انه راى كتابا لبعض الحكماء

لم يتحقق والحالة هذه مع انه حركة واجاب بما حاصله ان الحركة امر

فحركة والافسكون

اللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه اى واذا كان كذلك فلا امتناع فى انه يسمى الحصول الاول بمجرده سكونا لعدم اشتراط اللبث لكن قال عبد الحكيم على الخيالى ان عدم اعتبار اللبث فى السكون خلاف العرف واللغة اهـ قال فى شرح المقاصد بعد قوله واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤل ما قال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكره فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال الخ اى لانه تبقى هذه الصورة على كلام الاستاذ واسطة اذ ليست حركة ولا سكونا بحتا ولا اجتماعا ولا افتراقا بل هى سكون فى حكم الحركة وتبقى الاقسام خمسة وهذا انما نشأ من جعل الحصول الاول سكونا لكونه مماثلا للحصول الثانى وعدم اشتراط اللبث وحينئذ فالاولى فى طريق الحصر الخ فقد حذف المصنف من كلام شرح المقاصد وجه العدول عن الطريق الاول الى الثانى وهو لزوم كون الحصول الاول سكونا فى حكم الحركة وهو اخلال بالكلام وتشويش للافهام وتبعيد للمرام (قوله والافسكون) اى والا يكن حصولا اولا فى حيز ثان بان كان حصولا ثانيا فى حيز اول او حصولا اولا فى حيز اول فهو سكون وعلى هذا يكون الحصول الاول فى الحيز الاول سكونا فيدخل فى السكون السكون فى اول زمان الحدوث كما قال فان قلت هو سكون على كل من الطريقين فما وجه كون الطريق الثانى اولى قلت انه على الطريق الاول احتيج لدخوله فى السكون لدعوى المماثلة وعدم اشتراط اللبث وعلى الطريق الثانى لا يحتاج لذلك بل مفهوم السكون متناول له قال فى شرح المقاصد بعد قوله فيدخل فى السكون السكون

فى

فى حقيقة النفس وفيه ثلاثمائة قول وكثرة الخلاف تؤذن بكثرة الجهالات والذى عليه المحققون من المتأخرين انها جسم نورانى شفاف سار فى الجسم سريان النار فى الفحم والدليل على انها فى الجسم قوله تعالى فلولا اذا بلغت الحلقوم قال وقد أخبرنى الفقيه أبو محمد البرجينى رحمه الله عن الشيخ أبى الطاهر الركراكى قال حضرت عند ولى من أولياء الله تعالى حين النزع فشاهدت نفسه قد خرجت من مواضع من جسده ثم تشكلت على رأسه وتصورت ثم صعدت الى السماء وصعدت نفسى معها فلما انتهت الى سماء

نسبى معقول بالقياس لكل من الحيزين فباعتبار انتقال الجسم عن الحيز

فى اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة فى الاحياز المتصلا صفة اعنى الاكوان التى هى اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث فى السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول فى الحيز من غير اعتبار قيد مميزة عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان السكون الاول فى الحيز الثانى يماثل السكون الثانى فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثانى فى الحيز الثانى والتزم القاضى ذلك وذهب الى ان السكون الاول فى الحيز الثانى وهو الدخول فيه سكون ويبتنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول فى حيز وليس كل سكون حركة كالسكون الثانى فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة فى الحيز او السكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن السكون الاول فيه وهو يماثل السكون الثانى الذى هو سكون باتفاق اه واوضح منه قول المواقف وشرحه ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه فانها نفس السكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى السكون الاول يماثل السكون الثانى فيه وانه اى السكون الثانى فيه سكون باتفاق فكذا هذا اى السكون الاول لان المتماثلين لا يختلفان اه مع حذف ما

الدنيا شاهدت بابا ورجل ملك ممدودة عليه فازال ذلك الملك رجله وقال لنفس ذلك الولى اصعدى فصعدت فارادت نفسي أن تصعد معها فقال لها ارجعي قد بقي لك وقت قال فرجعت فشاهدت الناس دائرين على جسمي وقائل يقول مات وآخر يقول لم يمت فدخلت من أنفي أو قال من عيني (قوله والا) أي وان لم تتعلق تعلق التدبير والتصرف بل تعلقت تعلق التأثير فالعقل السماوي الذي هو أحد العقول العشرة وسيأتي الكلام فيها فالتقييد بالسماوي للاحتراز عن العقل بمعنى الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهو عند الحكماء عين النفس الناطقة وعند المتكلمين غيرها فقط ما كتب هنا بالاضافة الى السماوي وذلك لان المدبر للبدن هو النفس وأما العقل فهو المدرك للاشياء وهما جوهران مجردان عندهم اهـ ﴿فائدة﴾ مراتب العقل أربعة العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض وهو قوة خالية عن الفعل كما للاطفال والعقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي صيرورته بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات والعقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب (قوله فالجوهر عندهم خمسة) بل ستة بزيادة المكان على رأى افلاطون انه البعد المفطور وعلى ما تقدم الا ان المشهور انه السطح كما هو مذهب ارسطو وعليه فالاقسام خمسة قالوا وليس الجوهر جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان جنسا لها لكان ما يدخل تحته

الاول حركة منه والى الثاني حركة اليه (قوله مجموع الحصولين) وعليه

(قوله وظاهر ماذكر) اى من التقسيم السابق في قوله لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر الخ فانه يستفاد منه تعريف السكون بانه الحصول الثاني الخ فيكون بسيطا كما استفيد من تعريف الحركة على نحو ما قررنا سابقا وأتى بهذا الترتيب عليه قوله لكن الاقرب الخ هذا والذي في شرح المقاصد بعد ذكر كلام كثير سابقه بعد مانقلناه عنه هكذا سيجيء في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ماقبله ومابعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبتدا الى المنتهي والمتكلمون

والا فالعقل السماوي على زعمهم فالجوهر عندهم خمسة هيولى وصورة وجسم

فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث وظاهر ماذكر ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين هذا حاصل ما في شرح

مركبا

ونفس وعقل والعرض واحد والفرق بينه وبين الصورة تقدم كالفرق بين الهيولى والموضوع وانكروا الجواهر الفرد

مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والالزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هذا خلف قال القاضي مير وفيه نظر اذ لا يلزم من تركب النفس في الذهن تركبها في الخارج اه وفي حاشية السيد على شرح التجريد للاصفهاني قيل تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون لشئ منهما وضع اى قبول اشارة اصلا ولا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وهذا سؤال ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزأين قيل فان اردت حصرا عقليا قلت الجوهر اما جسم اولا والثاني اما ان يكون جزأه فان كان به بالفعل فصورة والا فمادة واما ان لا يكون جزأه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل (قوله والعرض واحد) اى بالجنس فلا ينافي ان انواعه تسعة (قوله كالفرق بين الهيولى الخ) وحاصله ان المحل ان كان شأنه التغير عما حل فيه فهو الهيولى والا فالموضوع والحال في غيره ان غير ما حل فيه فهو الصورة وان لم يغير ما حل فيه فهو العرض كذا قيل وهو اخذ بظاهر كلام المصنف وقد علمت ما فيه (قوله وانكروا الجوهر الفرد) وابطاله اصل عظيم من اصولهم بنوا عليه كثيرا من مسائلهم وتوصلوا به الى اثبات الهيولى في الاجسام المؤدي ذلك الى قدم العالم كما بين في محله ولذلك اكثروا من الاستدلال على هذا المطلب واسهل ادلتهم ان يقال متى جاز الجزء الذي

فتكون مفهوم كل من الحركة والسكون مركبا بخلافه على الاول (قوله

بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد حصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من يسمى هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ان ظاهر

لا يتجزا جاز وجود ثلاثة اجزاء مترتبة متلاقية بحيث يكون واحد منها

لانوعا منه) اذ لوكان نوعا لتميز عن بقية الانواع والحال انه قد اعتبر امرا كليا

العبارة ان السكون هو الحصول الثانى من الحصولين فى حيز واحد لكن الاقرب الخ فقد اتضح المرام من هذا الكلام وظهر ان لهم فى تعريف الحركة والسكون طريقين (قوله وقال فى شرح الطوالع) قد تصفحت شرح الاصبهانى مرارا فلم اجد هذه العبارة والذى رايته فيه انه قال ويسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر فى آنين فصاعدا فى مكان واحد سكون وحصول الجوهر فى آنين فى مكانين حركة فحصول الجوهر اول حدوثه لاحركة ولاسكون لخروجه عن حدهما وهذا الحد للحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفرد وتتالى الآنات وتتالى الحركات فى الافراد الغير المتجزئة وقال الحكماء الحركة كمال اول الخ فلعل ما نقل ههنا عن غير شرح الاصبهانى (قوله فى آنين) لاخط تعدد الحصول بتعدد الآنات فالحصول امر واحد لكن اعتبر تعدده بتعدد الآنات فهو جرى على التحقيق من عدم تجدد الاعراض كما تقدم فى المقدمة الثالثة وهذا التعريف المذكور فى شرح الطوالع هو مختار ارتضاه عبد الحكيم فى حواشى الخيالى وقال انه التحقيق اه واستفيد مما فى شرح الطوالع امور ثلاثة الاول تقييد الاقربية فى شرح المقاصد الثانى انه على القول بعدم تجدد الاعراض يعتبر تعدد الحصول بتعدد الآنات الثالث ان السكون قد يطلق على معنى يعم الحركة كما اشار اليه بقوله وكان السكون الخ (قوله ومن فسر السكون بحصول الجسم الخ) قال فى المواقف وشرحها والنزاع فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظى فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه عين الخروج عن المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (قوله وكان السكون بمعنى الكون الخ) يؤيده ما فى شرح المقاصد الحق ان اطلاق الانواع

المقاصد وقال فى شرح الطوالع السكون عبارة عن حصول الجوهر فى آنين فصاعدا فى مكان واحد والحركة عبارة عن حصول فى آنين فصاعدا فى مكانين واختلفوا فى جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون فمن فسرهما بما ذكر جوزه اذ الجسم فى اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل فى مكان واحد فى آنين وغير متحرك لانه لم يحصل فى ذلك الحيز بعد ان كان فى حيز آخر ومن فسر السكون بحصول الجسم فى مكان كان الجسم فى اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لانوعا منه اه ملخصا

وسطا

وسطا بين الطرفين والتالى باطل والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالى فلانه متى جاز وجود الاجزاء على الترتيب المذكور فاما ان لا يمنع الوسط من تلاقى الطرفين او يمنعه والاول باطل والا لزم تداخل الاجزاء المستلزم لعدم الوسط والطرفين وهو خلاف المفروض وكذا استلزم عدم ازدياد حجم الاجزاء على حجم الجزء الواحد وهو محال ضرورة تألف الاجسام ذوات الحجمية من تلك الاجزاء وكذا الثانى لان ما يلاقى احد الطرفين من الوسط يغاير ما يلاقى الطرف الآخر منه فيتجزا الوسط وقد فرضنا انه لا يتجزا هذا خلف واذا بطل التالى بقسميه بطل المقدم وهو امكان الجزء الذى لا يتجزا فيلزم امتناعه وهو المطلوب واما ما قيل هنا هذا انما يوجب ان الوسط له نهايتان والنهاية امر اعتبارى وحينئذ فلا يلزم من ذلك انقسامه فمدفوع بانه ان اتحد محل النهايتين من الوسط لم تتميز احداهما عن الاخرى فى الوضع فلا فائدة لاحداهما لاحد الطرفين والاخرى للآخر دون العكس يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال وان لم يتحد محلاهما لزم الانقسام قطعا وثبت المطلوب واظرفها انا نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزأ وتحت الطرف الآخر من الخط جزأ آخر ثم نفرض ان كل واحد تحرك الى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية ولا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذى انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا استواء الحركتين فى السرعة والبطء ومنتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تامل صادق وامتنها من البراهين الهندسية ان نفرض مثلثا قائم الزاوية وكلا من الضلعين المحيطين بالقائمة

بمعنى السكون الصادق على بقية الانواع ثم ظاهره ان الاكوان انواع حقيقية لمطلق السكون وفى شرح المقاصد الحق ان اطلاق الانواع على

على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز واحدة والامور المميزة بجزئيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول متنوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا اذا لم يشترط فى السكون اللبث * فان قيل كيف يصح

من عشرة اجزاء وقد قام البرهان بالشكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث كمجموع مربعى الضلعين ومربع كل ضلع مائة ومجموعهما مائتان ولو اخذ ناجذر مائتين كان فوق اربعة عشر جزا واقل من خمسة عشر جزا لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى مثلها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذ الى الكسر الذى يتم به الجزء المذكور (قوله ونحن نقول) اى فى اثبات الجوهر الفرد (قوله فيلزم ان يكون) اى محلها الذى قامت به جوهرا غير منقسم والا اى وان لم يكن محلها غير منقسم كانت منقسمة لان القائم بالمنقسم منقسم والفرض انها لا تقبل الانقسام هذا خلف فثبت كون محلها غير منقسم وهو المطلوب ولا يخفى ما فى تقريره لهذا الدليل من التساهل لان قوله وهو المطلوب بعد قوله والا انقسمت يوهم ان انقسامها هو المطلوب وليس كذلك وكان الاولى ان يقرر الدليل كما قلنا او يحذف قوله وهو المطلوب ثانيه وكما ان للقوم ادلة متعددة على ابطال الجزء لنا ادلة كثيرة على اثباته اضعفها ما ذكره المصنف وقد اجابوا عنه بان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله طريق السريان كالبياض فى الجسم والنقطة عرض غير سار فى محله

الا كوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعنى الحصول فى الحيز واحد والامور المحيزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات

ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضى واتباعه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة * قلنا مرادهم الاكوان المتغايرة فى الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل * واعلم ان ماشرح ماله هنا من الحركة هى الحركة بمعنى القطع اى قطع المسافة وقد تطلق الحركة على المتوسط اى كون الجسم متوسطا بين المبتدا والمنتهى وقد يفسرونها بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قالوا وهى باعتبار ماهى فيه تنقسم الى حركة فى الكم وهى انتقال الجسم من كمية الى اخرى كالنمو والذبول وحركة فى الكيف كتسخن الماء وتبرده وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة فى الاين وهى حركة الجسم وانتقاله من مكان الى آخر وهى التى تكلم عليها

فله

ونحن نقول النقطة موجودة باعترافهم فاما ان يكون الجوهر الفرد كما عندنا وهو المطلوب واما ان تكون عرضا قائما به فيلزم ان يكون جوهرا غير منقسم والا انقسمت وهو المطلوب وفى طى فى شرح المواقف

حاشية الاسفراينى على الشارح

فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها ومن ادلتنا انا نفرض كرة حقيقية لا خط فيها بالفعل تحركت على سطح مستو مستقيم فان التماس لا يقع الا بجزء لا يتجزأ والا فلا تكون كرة حقيقية هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب قال السعد والحق ان حديث الكرة والسطح قوي ومنها انه لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في الجبل والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ وهو باطل ومنها ان اقليدس برهن على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم محيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا تقبل الانقسام والا كان نصفها اصغر منها فذلك الامر الغير المنقسم اما

والاعتبارات لا فصول متنوعة نوعا لا توجب تعدد الاشخاص

المصنف هنا وهذا المعنى هو الكثير الاستعمال الشائع على الالسن وحركة في الوضع وهي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من موضع الى آخر كحركة الفلك فان المتحرك على الاستدارة انما تتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه قطعا ثم انهم اثبتوا في الجسم حالة مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة ويسمعون تلك الحالة ميلا بفتح الميم وسكون المثناة التحتية ويسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني فالاول كميل الجسم الى جهة المركز والثاني كميله الى جهة المحيط بواسطة قاسر والثالث كالميل النفساني وهو ما نجده من انفسنا من الميل الى بعض المشتهيات مثلا واستدلوا على المغايرة للحركة بوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد فان فيه ميلا هابطا ولا حركة حينئذ وكذلك الزق المنفوخ المسكن باليد تحت الماء فان فيه ميلا صاعدا وليس فيه حركة واثبتوا ان انتقاص الميل يوجب ازدياد السرعة وازدياده يوجب انتقاصها ويظهر لك هذا بما اذا رميت حجرا وزنه ثلاثة ارطال مثلا يبدلك الى حد معلوم بقوة تلك ثم رميت حجرا آخر وزنه ستة ارطال فانه لا يلحق ذلك الحد ثم ان مسئلة الميل

جوهر او حال فيه وفيه المطلوب (قوله ان القوم لا يطلقون) وهو كذلك كذا كتب بعضهم وانا لم ار هذه المسئلة في المواقف وعلى فرض عدم ذكرها فيها بل وعدم تصريحهم بها تؤخذ من كلامهم بادنى تامل فان النقطة عندهم من قبيل العرض اذ هي نهاية الخط الذي هو من قبيل المقدار والمقدار من مقولة الكم كما سبق وهم نافون للجوهر الفرد فكيف يعترفون بالنقطة التي صرحوا بانها من قبيل العرض ويجعلونها نفس الجوهر وهم نافون له (قوله فتامل) لا وجه له (قوله وفيه ما فيه) اشارة الى ان ادلة اثباتها ونفيها متكافئة كما في شرح العقائد وحواشيه قال الفخر الرازي في المحصل ما ليس متحيزا ولا قائما بمتحيز انكره الجمهور من المتكلمين واقوى ادلتهم انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم التماثل في المختلفات لان كل مختلفين لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما اه

فان السكون قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث (قوله للسطح الظاهر الخ) هذا قول ارسطاليس ومن تبعه ورد بانه لو كان كذلك لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد بالضرورة بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا فيلزم التسلسل واجيب بمنع ان كل جسم له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وفي حاشية السيد

ومسئلة الوقوف على مركز ثقل الجسم ومركز تعادله من مبادي علم جر الاثقال ولهما ايضا مدخل عظيم في مسائل الرمي بالمدافع والاهوان فمن وقف على الكتب المؤلفة في ذلك علم صدق هذه المقالة بل لهما مدخل في كيفية المصارعة والمقارعة (قوله وهو حصوله) تفسير لمجموع قوله كون الشيء (قوله واختلفوا الخ) ضميره يرجع لما يشمل الحكماء والمتكلمين بدليل قوله وهذا القول للمتكلمين الخ (قوله فقيل هو السطح الباطن الخ) هو قول ارسطاليس وتبعه المتأخرون من الحكماء

ان القوم لا يطلقون على الجوهر الفرد نقطة فتامل وقالوا بالجواهر المجردة عن المادة كالنفس والعقل وفيه ما فيه وجعلوا الصورة [illegible]

* واعلم ان المكان لغة موضع كون الشيء وهو حصوله يذكر فيجمع على امكنة ويؤنث بالهاء فيقال مكانة والجمع مكانات ذكره في المصباح واختلفوا في حقيقته اصطلاحا على ثلاثة اقوال فقيل هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي

(قوله

من مقولة الجوهر وهي عند نا من العرض فالجوهر عندهم اعم منه عندنا والعرض كذلك لكن من وجه فالبياض عرض عندنا وعندهم والصورة عرض عندنا جوهر عندهم والامور الاضافية وهي ماعدا الكيف والكم والاين على ما في الكبرى الذي هو خلاف الظاهر كما في المنجور اعراض عندهم لكونها موجودة لا عندنا لكونها ليست كذلك واما المتكلمون ففسروها

(قوله وجعلوا الصورة) ضميره يعود للحكماء والمراد بالصورة الصورة الجسمية والصورة النوعية واما قوله وهي عندنا من العرض فضميره يعود للصورة النوعية واما الصورة الجسمية فهي جوهر عندنا لانها هي الجسم المشاهد قال منلازاده الصورة الجسمية هي الجوهر المتصل القابل للابعاد الثلاثة المدرك من الجسم في بادئ النظر اهـ ففي كلام المصنف اجمال تفصيله ما سمعت (قوله اعم منه عندنا) اذ الجوهر عندنا منحصر في الجوهر الفرد والجسم وعندهم اقسام خمسة (قوله والعرض كذلك) اي هو اعم عندهم (قوله الذي هو خلاف الظاهر) وهو كذلك بل الاين من الاعراض النسبية لانه نسبة بين المتحيز والحيز والمتكلمون انما يقولون بالكم والكيف فقط واما ماعداهما فمن قبيل الامور الاعتبارية (قوله كما في المنجور) راجع لخلاف الظاهر والمنجور له حاشية صغرى على الكبرى (قوله واما المتكلمون ففسروه) اي الجسم وهذا مقابل قوله

على شرح التجريد القائل بأن المكان هو السطح ليس المهد عنده في مكان اصلا وان كان لا يخلو عن وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام وبانه لو كان المكان هو السطح لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا لا يكون ساكنا والحال انه ساكن والجواب ان الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه والحكماء من المتأخرين على هذا

وجرى عليه الفارابي وابن سينا وضعف بلزوم التسلسل لان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا وحاصل الجواب منع لزوم التسلسل لانه مبني على ان كل جسم له مكان والقائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع فما تنتهي اليه كرة العالم وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدد ليس وراءه جسم يحويه وله وضع بالقياس الى ما يحويه مما دخل فيه من

سابقا واعلم ان تفسير الجسم بما ذكر اصطلاح المعتزلة واما الفلاسفة فكذا واما المتكلمون فكذا فان قلت المعتزلة من المتكلمين فلا تحسن مقابلة مذهبهم بمذهب المتكلمين فالاظهر ان يقول واما اهل السنة فان المذكور ههنا هو مذهب ماعدا المعتزلة والفرق المخالفة الا ان يقال اراد بالمتكلمين خصوص اهل السنة لاما يشملهم وغيرهم لان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا ذلك الخاص ثم ان في كلام المصنف ههنا نوع خفاء نذكر لك ما يتوقف عليه بيانه قال البوسني وقع خلاف في ان الجسم هل ينقسم الى اجزاء بالفعل اولا وهل تتناهى اجزاء الجسم اولا على اربعة مذاهب وذلك ان الجسم اما ان ينقسم الى اجزاء بالفعل ام لا وعلى كل فاما ان تتناهى الاجزاء ام لا الاول وهو انه ينقسم بالفعل الى اجزاء متناهية هو مذهب المتكلمين كافة ماخلا الشهرستاني والنظام من المعتزلة الثاني انه ينقسم بالفعل الى اجزاء غير متناهية وهو راي النظام الثالث انه لا ينقسم بالفعل بل بالفرض الى اجزاء متناهية وهو راي الشهرستاني الرابع انه ينقسم بالفرض ايضا فقط الى اجزاء غير متناهية وهو راي

المذهب وجرى عليه ابن سينا والفارابي (قوله عرض حال) لانه كما تقدم من المقادير وهي اعراض قائمة بالجسم الطبيعي (قوله باطرافه دون اعماقه) اي ليس ساريا فيه بل الجسم ينتهي به (قوله وقيل هو بعد) قائله افلاطون وضعف بانه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فارتفع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل وبان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازم لانه لو كان تجرد البعد لذاته اوللوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الجسم مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد

الاجسام (قوله متعلق باطرافه) اي اطراف الجسم ونهاياته وقوله دون اعماقه اي فليس حالا فيها (قوله وقيل هو بعد) اي امتداد موجود الخ قائله افلاطون ويسمى بعدا مفطورا بالفاء بمعنى انه مقهور مفطور عليه بالبديهة وهو ضعيف ايضا لانه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم

والسطح عندهم عرض حال في الجسم متعلق باطرافه دون اعماقه وقيل هو بعد اي امتداد اي موجود ينفذ فيه الجسم

جمهور الفلاسفة اهـ اذا علمت هذا فقول المصنف متناهية صفة لجواهر باعتبار مجموعها اى ان تلك الجواهر التى تألف منها الجسم يمكن تناهيها بالعدد وقوله لا تنقسم اصلا لا يصلح ان يجعل صفة ثانية لها بهذا الاعتبار لئلا يلزم التناقض اذ التركيب يستلزم الانقسام وايضا يكون منافيا لما صرحوا به من انقسام الجسم الى اجزاء بالفعل بل هو صفة لها باعتبار آحادها يعنى ان كل واحد من هذه الجواهر التى تركب منها الجسم لا ينقسم اصلا لانها جواهر فردة وقد عرفوا الجوهر الفرد بانه جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم او الفرض العقلى وعرفوا القسمة الخارجية بانها حدوث هويتين فى الجسم اى جعل الجسم الواحد جزأين والقسمة الوهمية بانها فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا والانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا فقوله يعجز الوهم الخ بيان لعدم الانقسام الوهمى اى لا يقدر الوهم على قسمته لما قالوا ان الوهم لا يدرك الاشياء الصغيرة لانها تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم وهو بيان قاصر اذ المنفى عدم القسمة اصلا بوجه من الوجوه اى لا خارجا ولا فرضا ولا وهما وهذا تعليل لعدم قبول الانقسام الوهمى فقد استقام لك الكلام بهذه التأويلات واما قوله كالامام ابن عرفة ان كان راجعا لقوله وفسروه بما تركب من جوهرين الخ فهذا اصطلاح المتكلمين كلهم الا ما شذ منهم كما سمعت فما وجه تخصيص ابن عرفة دونهم على انه يبعد رجوعه اليه بعد قوله واما المتكلمون فقسروه الخ وان كان راجعا لقوله لا ينقسم الذى هو تعريف للجوهر الفرد فهذا التعريف مما اتفق عليه كل من اثبته فلا معنى لزيادة قوله كالابن عرفة اصلا واما قوله وهو مذهب الجمهور فانه لا يصح رجوعه لتعريف الجوهر الفرد كما علمت ولا الى قوله تركب من جوهرين لاغناء قوله واما المتكلمون ففسروه الخ فان قلت نجعله راجعا لقوله متناهية ويراد

لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه يمتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة ان كان لعارض فلان البعد لم

تداخل البعدين واتحادهما لان الاشارة الى احدهما حينئذ عين الاشارة الى الآخر وتداخل الابعاد باطل لانه يفضى الى جواز تداخل العالم فى حيز

بالجمهور ماعدا الشهرستانى والنظام فانه وان كان معتزليا الا انه يعد من المتكلمين قلت لا يحسن ان يجعلا مقابلين للجمهور فالاولى فى التعبير وهو راى الجميع الا الشهرستانى والنظام فان قلت هو راجع لقوله اصلا بقرينة قوله وقيل لا ينقسم فعلا قلت هذا رجوع لاصل التعريف ولم يخالف فيه احد على ان قوله وقيل لا ينقسم فعلا لا يصح رجوعه للتعريف لانه لا ينقسم اصلا لا فعلا ولا فرضا فان قلت نحن نجعل قوله لا ينقسم اصلا صفة ثانية لجواهر فالمعنى مركب من جواهر متناهية لا تقبل تلك الجواهر القسمة اى فيكون الجسم متصلا لا مفصل فيه قلت هذا مذهب لم يقله احد بل هو مركب من مذهب المتكلمين القائلين بتناهى الاجزاء ومذهب الحكماء القائلين بعدم التناهى مع كون الجسم متصلا فى نفسه لا مفصل فيه وكانه رحمه الله اراد تأديته بما نقلناه عن اليوسى بايجاز قد تعقده العبارة على الفهم المحاذوم امه من هذه العبارة هو ماقررناه واما قوله وقيل غير ذلك فصحيح رجوعه لقوله متناهية و يكون اشارة لما عدا مذهب المتكلمين ولو انه قال مركب من جوهرين او جواهر متناهية لا تنقسم اصلا لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف وقيل غير ذلك لافاد معنى صحيحا فى الجملة وانما قلت فى الجملة لان هذه العبارة ايضا قاصرة عن اداء المعنى المراد مع التعقيد والقلاقة هذا وكانى بقائل

يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل (قوله لنفوذ بعده) اى الجسم فعنى نفوذ الجسم فيه نفوذ بعده فى ذلك البعد المجرد الذى هو الجسم بحيث ينطبق هو على بعد الجسم النابس ثم محسوس خارجا الا الجسم واما المكان فلتجرده عن المادة لا يحس قال فى شرح المقاصد واليه اى الى البعد المجرد ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد ماهو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ماهو مفارق ولا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم و يلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسمية منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكنه ان

خردلة وهو محال بضرورة العقل (قوله بعده القائم به) الضميران يعودان للجسم (قوله بحيث ينطبق) اى بعد الجسم القائم به عليه اى

ينفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه

قولى

تركب من جوهرين او جواهر متناهية لا تنقسم اصلا يعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف كما للامام ابن عرفة وهو مذهب الجمهور وقيل لا تنقسم فعلا وان قبلتها فرضا وقيل غير ذلك وهل يسمى كل واحد من تلك الاجزاء جسما نظرا لثبوتها للمجموع فتكون اجساما اولا فتكون جسما واحدا قولان واما اهل اللغة

يقول منتصرا للمصنف نحن نرى انك نقلت عبارة البوسي وخرجت ما ذكره المصنف عليها ودل هذا التحكم منك اذ يجوز ان تكون عبارة البوسي مختلة وهذه العبارة صحيحة سالمة وجوابه ان انكار كون عبارة المصنف لا تفيد معنى صحيحا بدون ما ارتكبناه مكابرة فكان من الواجب في صناعة التعليم والتدريس ان تذكر اولا المسئلة محررة وتشرح ما ذكره بعد ذلك ليتبين الحق ويندفع اللبس والمسئلة شهيرة قل ان يخلو عنها كتاب فقد ذكرت في المحصل والمقاصد والمواقف وحكمة العين وشروح الهداية ورايتها في هذه الكتب قبل نقلي لها هنا وانما اخترت نقل عبارة البوسي لامرين الاول لوجازتها الثاني انه من اصول المصنف التي استمد منها كثيرا وان ترك العزو له في الاكثر فيكون كالاصل لما هنا فيحسن التطبيق بين الكلامين ومن استقرى كلام المصنف بنظر قوي وفهم المعنى علم ان كثيرا من كلامه لا يحصل فهمه الا بعد مراجعة اصوله في غير هذا الكتاب وهذا هو السبب الذي دعاني الى التطويل والاطناب (قوله وهل يسمى كل واحد الخ) قال العلامة البوسي هذا الذي نقله الفهري عن الامام وانه اذا ائتلف جوهران كانا جسمين ونقل عن الغزالي خلافه وهو ان المجموع هو الجسم والذي في كلام السعد اختيار الثاني ونسبته الى المحققين ونسبة الاول الى القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وهذا البرهان غير منتج لان التأليف يطلق على اجتماع الشئ

وقيل هو بعد مفروض يعني تقديرا موهوم وهذا القول للمتكلمين والقولان قبله للحكماء وفي المواقف الجسم منطبق على مكانه فكانه مالئ له والمكان محيط به مملوء منه ولا يتصور الا بالملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من

يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود فقد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما فما بين طرفيه امتداد وقد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عبروا الامتلاء ويسمونه البعد المفطور

على ذلك البعد الموجود (قوله وقيل هو بعد مفروض الخ) فهو عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المراد بالفراغ المتوهم (قوله ولا يتصور) اي الانطباق وقوله اما بالتمام الخ تفصيل للانطباق وقوله بحيث اذا فرض الخ تصوير للتمام الانطباق (قوله او بالعكس) اي بحيث اذا فرض جزء من المكان يفرض بازائه جزء من المتمكن

من اجزاء وعلى ان يضم الشئ الى الغير ومحل الوفاق هو الاول لا الثانى فلم يتحد الوسط فى دليله عند الخصم وقد تقدم منا كلام فى هذه المسئلة وانما نقلت عبارة اليوسى هنا ليتقرر ما قلناه لك ان المصنف مع استمداده من اليوسى يخالفه فى التعبير فيعود على المعنى بالتغيير فان قوله نظرا لثبوتها للمجموع ضميره يعود للجسمية المفهومة من قوله يسمى جسما والمعنى ان الجسمية ثابتة لمجموع الجزأين واذا كان كذلك كانت اجساما اى فيكون كل واحد من تلك الاجزاء يصح ان يطلق عليه لفظ الجسم وفيه ان هذا التعليل يفيد عكس الحكم اذ مفاده ان الجسمية قائمة بمجموع الجزأين او الاجزاء فيكون كل واحد على حدته جسما وعليه منع ظاهر اذ لا يلزم من وصف الماهية المركبة بصفة عرضت لاجل التركيب اتصاف الجزأين بها بذلك الوصف سواء كان التركيب خارجيا وذهنيا فان الوصف بالسريرية العارض للاجزاء بعد انضمامها لا يصح ان يوصف به كل جزء على حدته وكذلك وصف المجموع المركب من الحيوان والناطق بالنوعية لا يلزم منه صحة وصف الحيوان وحده او الناطق بها وقوله اولا اى ليست قائمة بالمجموع فيكون جسما واحدا اى فيكون المجموع جسما واحدا لا كل واحد على حدته جسم وهذه العلة انما تفيد تسمية كل واحد جسما لا المجموع لانها اذا لم تكن قائمة بالمجموع فهى قائمة بكل واحد على حدته اذ لا احتمال ثالث وعلى فرض قيامها بكل واحد على حدته صح ان يوصف بالجسمية وبعد هذا كله فاقرره ليس هو محل الخلاف كما تقدم منا نقل ذلك عن المواقف فتبصر (قوله بجماعة البدن والاعضاء) اى بالمجموع المركب من الاعضاء من الناس وبمجموع الاعضاء من سائر انواع الحيوانات العظيمة الخلق كالابل والبقر وعليه فلا يقال للنملة مثلا جسم واعلم ان اللغويين اختلفوا فى تفسير الجسم فقال ابن دريد انه كل شخص مدرك وقال الازهرى فى التهذيب الجسم مجمع البدن واعضاؤه من الناس والابل والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق الجسيم فعلى قول

فسروه بجماعة البدن والاعضاء من الناس وسائر الانواع العظيمة الخلق والحاصل ان فى الجسم

يعنى انه مشهور مفطور عليه بالبديهة فان كل احد يحكم بأن الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل يعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ثم

المكان او بالعكس وتسمى المداخلة فيكون المكان هو البعد الذى ينفذ فيه

وهما متلازمان (قوله وتسمى المداخلة) وتسمى ايضا الملاقاة بالتمام

أين

عند الاشاعرة من الجواهر
بانه متحيز بصحة قابل المعنى

ابن دريد يكن الجسم حيوانا وجمادا ونباتا وعلى قول الازهرى يختص بالحيوان مطلقا قال ابو زيد الجسم الجسد فعليه يكون خاصا بالعاقل لان الجسد لا يقال الا للحيوان العاقل وهو الانسان والملائكة والجن واطلاقه على غيره مجاز علاقته المشابهة كما فى قوله تعالى فأخرج لهم عجلا جسدا كذا يؤخذ من مواضع من المصباح وكلام المصنف موافق لما فى التهذيب للازهرى (قوله تفسيرات اربعة) تفسير اهل اللغة والمعتزلة والاشاعرة والفلاسفة وقد اتضحت لك بحسب ما يليق بهذه الرسالة (قوله واما ان لا يكون قار الذات) مقابل قوله سابقا والمتصل اما قار الذات ومعنى كونه غير قار الذات انه لا تجتمع اجزاؤه فى الوجود بحيث يكون وجود بعضها مشروطا بانعدام البعض وهذا معنى ما يقال الزمان عرض سيال وههنا بحث نفيس وهو انه ان وجد شئ من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محال بالبداهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجاب القاضى مير بأن ذلك الامر المتصل الممتد فى الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده فى الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار (قوله انه يقبل القسمة) اى التجزئة الى ماض ومستقبل بخلاف الآن فانه لا ينقسم فهو حد فاصل بين الماضى والمستقبل يصح ان يجعل مبدأ لاحدهما وغاية للآخر كما اعتبر ذلك فى النقطة بين جزأى الخط على نحو ما سبق شرحه (قوله فحاصله) اى حاصل اقسام الكم وهذا فذلكة لما سبق مفصلا (قوله كالعدد) قال القاضى مير وذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه اقول هذا الحصر بناء على المشهور اذ قد سبق منا نقل عن الفارابى ان المنقول من الكم المنفصل وانما كان العدد من الكم المنفصل لانه لا يوجد بين اجزائه حد مشترك فان العشرة مثلا اذا قسمت الى ستة واربعة كان السادس جزأ من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط واعلم ان الاعداد عندنا امور اعتبارية فلذلك جاز عدم تناهيها اذ

ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن الشاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة

تفسيرات اربعة وأما ان لا يكون قار الذات وهو الزمن والفرق بينه وبين الآن عندهم انه يقبل القسمة بخلاف الآن فان نسبته اليه كنسبة النقطة للخط فحاصله ان الكم المتصل امران المقدار والزمن والمنفصل واحد وهو العدد

وههنا امور منها ان الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة كما في المحصل

الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف بان

لايجري فيها برهان التطبيق واما عند الحكماء فهي امور وجودية فانهم جعلوها من اقسام الكم الذي هو عرض موجود ولا اشكال في عدم تناهيها عندهم ايضا لاشتراطهم في مادة برهان التطبيق الترتيب ولا ترتيب في مراتب الاعداد بالمعنى الذي ذكروه اذ لا شئ من تلك المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة ونقل الفاضل عبد الحكيم عن حواشي التجريد القديمة للمحقق الدواني ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها اه وبهذا يندفع ما كان يختلج في صدري ان نفس العدد ليس موجودا في الخارج بل المعدود فكيف يجعل من اقسام العرض الموجود في الخارج فاحفظه (قوله وههنا امور منها ان الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة كما في المحصل) الذي رأيته في المحصل بعد استقراء تام لمظان هذه المسئلة هو قوله عند الكلام على الكيفيات المحسوسة المحسوس بالبصر احساسا اوليا هو الالوان والاضواء اما الالوان فكذا واما الاضواء فكذا الخ ولم يذكر خلافا في هذه المسئلة الا انه بصدد تقرير كلام الحكماء والمسئلة شهيرة ولا يترتب عليها حكم اعتقادي فلذلك لم يعتن الفخر بكمال تقريرها ولم يتصد لردها واصرح مما ذكره عبارة المواقف وشرحها قال الالوان والاضواء مبصرتان بالذات واما ماعداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انها تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة ثم قال ومعنى المرئي بالذات وبالعرض ان تكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها اه وذكر مثله في شرح المقاصد فتطابقت العبارات الثلاث على ان الاجسام مبصرة لكن ثانيا وبالعرض لانها لا ترى اصلا

اه مع حذف يسير به يتضح المقام (قوله البعد الحال فيه) اي في

وقوله فيكون المكان الخ تفريع على الملاقاة بالتمام (قوله في اعماقه واقطاره) العطف مغاير اذ العمق غير القطر كما لا يخفى (قوله بان

لان

لنا انا نرى الجسم فى الحيز والعرض لا يتحيز ومنها انها لا تنفك عن العرض

تكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه مماسة فيكون هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فاذا المكان اما البعد واما السطح الحاوى

لان المنفى فى كلام الحكماء هو رؤيتها اولا و بالذات ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام فقول المصنف الاجسام مرئية الخ مفاده ان الفلاسفة نفوا رؤيتها اصلا وهو خلاف ما قالوا فكان الاولى بل الصواب ان يقول مرئية اولا و بالذات فهذا هو محل الخلاف لانه هل هى مرئية اولا كما قال واما قوله لنا انا نرى الجسم فى الحيز استدلالا من قبلنا فغير مفيد فانهم يقولون ونحن كذلك نراه لكن ثانيا و بالعرض حتى لو فرض انهم ينكرون رؤية الاجسام رأسا كان يكفى فى الرد عليهم ان انكار رؤيتها مكابرة فى المحسوسات نعم هذا الدليل المذكور عمدة القائل بان الحركة والسكون محسان والمصنف اتى به فى غير موضعه على ان قوله انا نرى الجسم فى الحيز هو اصل المدعى ففيه مصادرة وقوله العرض لا يتحيز ان اريد انه لا يتحيز اصلا فممنوع وان اريد انه لا يتحيز بالذات فمسلم وبعد هذا يقال ان هذا قياس على هيئة الشكل الثانى نظمه هكذا الجسم متحيز والعرض لا يتحيز والنتيجة الجسم ليس بعرض فانت تراه بعد التركيب لا ينتج المدعى واما ما قيل ان الفلاسفة يقولون المرئى هو اللون فقط واما ذات الجوهر فتدرك باللمس فاخذ بظاهر كلام المصنف وقد تبين لك حاله (قوله ومنها انها لا تنفك عن الاعراض) قال فى المواقف وشرحه الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما فى الجسم وجوزه بعض الدهرية فى الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة لما قبل تفصيل فالبصرية فيهم يجوزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوزونه فى غير الالوان اه فعلم ان الخلاف فى هذه المسئلة بين اهل الكلام لا بينهم و بين الفلاسفة

الجسم (قوله فاذاً المكان اما السطح الخ) اذ لا ثالث لهما (قوله وقد جوزه المتكلمون) اى جوزوا الخلاء قال فى المواقف وشرحه وحقيقته

تكون اطراف الجسم الخ) تفسير للملاقاة بالاطراف (قوله فاذا المكان الخ) اى اذا ثبت ان الملاقاة اما بالتمام او بعدمه ثبت ان المكان الخ ثم ان

وان جميع الاشاعرة ينكرون خلوه وماعداهم من معتزلي المتكلمين لايجوزونه مطلقا بل على التفصيل الذي سمعت واما الدهرية فلا يعتد بمخالفتهم اذ ليسوا من العقلاء في شيء وحينئذ فكان الاولى ان يقول جوزه جميع الاشاعرة وخالفهم غيرهم والا فقوله الاقل والاكثر ليس له محل فهنا اجمال فيه اخلال واعلم ان ماعدا الاكوان من الاعراض لايوجد في غير الاجسام كما نبه عليه السعد في شرح العقائد وفي شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وهذا ينافي ماللسعد واجاب عبد الحكيم في حواشي الخيالي بأن قول السعد ماعدا الاكوان الخ معناه ان الله تعالى لم يجر عادته بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام السعد في الوقوع (قوله خلافا للاقل) في قولهم ان بعض الاجسام منفكة عن الاعراض كالماء فقالوا انه جرم لالون له وعلى قول الاكثر فالماء لونه البياض وانما هو لشفافته لايحجب لون انائه وكذلك الهواء لونه البياض ولكنه شفاف لايحجب ماوراءه واما قول السيدة عائشة الا الاسودان الماء والتمر فهو تغليب والتحقيق ايضا ان الضوء والظلمة اعراض قائمة بالهواء كذا قيل وقد علمت فيما قلناه سابقا محل الخلاف ثم لايخفى انه على تسليم ان الماء لالون له اصلا فله تحيز وتشكل ومقدار وحركة وسكون فلم يخل عن الاعراض رأسا اذ نفي اللونية لايقتضي نفي ماعداها والكلام في انه هل يخلو الجسم عن جميع الاعراض اولا وللفلاسفة كلام في ان العناصر هل لها لون ام لا قال العلامة الشيرازي لالون للنار والهواء واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكن وجد للشيخ كلام يدل على انه اثبت له لونا فان ابا الريحان سأله فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلورة

ان يكون الجسمان بحيث لايتماسان وليس بينهما ماء يماسهما فيكون ما بينهما

هذه فذلكة للكلام السابق ذكر فيه الاقوال الثلاثة في المكان فقوله اما البعد هو مذهب افلاطون والاشراقيين واما السطح هو مذهب ارسطاليس والمشائين وقوله والبعد اما موجود هو مذهب الاشراقيين

المدورة

وعليه الاكثر خلافا للاقل

يجيء ... في ...

المدورة في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله فاجاب الشيخ عنه بأن قال الماء جسم كثيف صقيل له من ذاته لون قليل وما كان كذلك انعكس عنه الضوء فلذلك ينعكس الضوء عن الزجاج المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المرآة كم القوى احراق واما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ما ينعكس فيه لانه المشف في الحقيقة فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوي هذا كلام الشيخ وهو صريح في ان الماء في ذاته له لون ما ويدل عليه العقل ايضا اذ ان المحسوس اولا هو اللون والماء يحس به فله لون ما واما الارض البسيطة فقد زعم بعضهم انها غير ملونة وميل الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه الخ واما الضوء والظلمة فقيل وجوديان وقيل ان الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار ما هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وتمسك القائلون بأن الظلمة وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية العدم الصرف وزعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء واستدلوا على ذلك بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيد بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما شاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة (قوله ومنها ان العرض صحة انقسامه الخ) قبل الخوض في شرح هذا الكلام تذكر لك مقدمات اذا احطت بها علما علمت ما فيه من الخلل المقدمة الاولى ذكروا للكم خواص

بعد امور هو ما امتدادا في الجهات صالحا الان يشغله جسم ثالث لكنه الآن

بعينه (قوله او مفروض هو مذهب المتكلمين ولو انه قال المكان اما بعد

ومنها ان العرض صحة انقسامه اعاهي باعتبار المحل كما هو معلوم فتقييدهم القبول بالذاتية مشكل والتفصي عنه بأن معنى كون القبول ذاتيا انه لا يحتاج الى امر زائد على المحل بخلاف الكيف كالبياض فان قبوله القسمة باعتبار امرين المحل والكم الا ترى ان الجوهر الفرد الابيض لا ينقسم وما ذاك الا لفقد الكم المتوقف على اجتماع جوهرين مثلا وحاصله ان المنقسم حقيقة في الكم موصوفه وهو الجسم الطبيعي من غير توقف على شيء هو تابع له في ذلك بخلاف الكيف فان انقسام محله موقوف على ان يكون ذا امتداد فالمعنى ان قبول الكم القسمة تبعا لمحله ذاتي لا يحتاج امرا آخر بخلاف غيره من الاعراض فانه يحتاج في قبولها تبعا لمحله الى امر آخر هو الكم فافهم ولا يخفى ان الكلام مع الاصحاب

لا يكون الجزء

ثلاثة الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على القسمة الوهمية وهى فرض شئ غير شئ وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل والفك والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم وسائر الاعراض بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيأ منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار لان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند القطع او الفك الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد فى حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا لكان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية معد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ذكره السيد فى شرح المواقف الثانية انكر المتكلمون المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من اجزاء لا تتجزأ والتفاوت بين الاجسام بالصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها قاله السيد ايضا واسلفنا لك عن محصل الفخر الرازى ان المقدار امر عدمى الثالثة ان معنى القبول الذاتى للشئ هو ان يكون الذات وحدها مقتضية له بدون ملاحظة امر آخر فلذا قالوا ان الصفة الذاتية هى ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها الرابعة سبق لك ان الاعراض التسعة عند الحكماء سبعة منها نسبية وهى ما عدا الكم والكيف ومعلوم بالضرورة ان الامور النسبية لا يعقل فيها قسمة ولا قسمة فانحصر قبول القسمة عندهم فى الكم والكيف وقد صرحوا بان القابل له بالذات الكم والكيف ثانيا وبالعرض والمتكلمون النسبيات عندهم امور اعتبارية فعدم قبولها القسمة اظهر عند العقل منه على مذهب الحكماء وانكروا الكم وقالوا

خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ونفاه الحكماء القائلون بان المكان

موجود او موهوم او السطح لجرى التقسيم على وجه سهل مع الاختصار

بالكيف

بالكيف والاكوان والكيف تحته انواع القابل للقسمة منها
المبصرات والملموسات كالالوان والملاسة والخشونة وباقى انواعه
كالمسموعات والمذوقات والمشمومات لا يتصور فيه قبول القسمة وكذلك
الاكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واذا فهمت
هذه المقدمات حق الفهم فقوله العرض صحة انقسامه اعامى باعتبار
المحل سيأتى يقول ان الكلام مع الاصحاب يعنى المتكلمين فينبغى على
هذا تقرير كلامه باصطلاحهم بحمل العرض على مايقبل القسمة
عندهم فيتم الحصر وهذا مسلم الاان قوله فتقييدهم القبول لذاتية
مشكل ان اراد تقييد المتكلمين فهم لا يقولون بالكم فضلا عن تعرضهم
لتعريفه فان التعريف السابق للحكماء فقد استشكل عليهم شيأ لم يقولوا
به وقولهم مالم يقولوا وان اراد تقييد الحكماء فيمنع صحة رجوع الضمير له
قوله بعد والكلام مع الاصحاب ولو سلم جدلا ان المراد تقييد الحكماء
فلا اشكال اصلا لانك قد علمت ان القابل للقسمة عندهم من الاعراض
امران الكم والكيف والاول قبوله القسمة ذاتى والثانى بالعرض وقد
برهنوا على ذلك فاى اشكال يصح ان يتوجه على امر اصطلحوا عليه
واثبتوه بالبرهان وهم يمنعون المقدمة القائلة ان العرض صحة انقسامه
اعامى باعتبار المحل اذ قد سمعت ان القسمة الوهمية عندهم ذاتيه للكم
والفعلية تقبلها المادة بواسطة الكم ولا يقبلها الكم فقد استشكل عليهم
ايضا شيأ لم يقولوا به بل اعترفوا بضده وقوله والتفصى اى التخلص
بان معنى كون القبول ذاتيا الاحتياج الى امر زائد على الذات وقوله
بخلاف الكيف كالبياض فان قبوله القسمة باعتبار امرين المحل والكم
اما الكيف فهو قابل للقسمة عند الحكماء والمتكلمين فعند الحكماء قابل
للقسمة الوهمية فقط لا باعتبار ذاته بل باعتبار الكم القائم به قال شارح
حكمة العين الكم هو الذى يقبل القسمة الوهمية لذاته وهو احتراز عن
الكم بالعرض كالكيف فقبوله القسمة باعتبار محله اهـ وسيأتى توضيح
هذا فى تعريف الكيف وعند المتكلمين قابل للقسمتين باعتبار المحل فقط

هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء

والخطب سهل فتأمله (قوله والبعد اما موجود الخ) الاول لافلاطون

والبعد اما موجود او
مفروض موهوم اهـ قال
السيد فى شرح المواقف

فليس قابلا للقسمة باعتبارهما على مذهب من المذهبين وقوله الايرى ان الجوهر الفرد الخ فيه تصريح بان الجوهر الفرد له لون وقد سبق لك عن السعد خلافه وفي المحصل ليس للجوهر الفرد صفة سوى الجوهرية والوجود والتحيز وهو الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية والحصول في الحيز وهو الصفة المعالة بالمعنى اهـ على ان بعض الحكماء انكر كون الالوان وجودية انها حقيقية بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء وكما في الثلج فعلى هذا القول انما يأتي البياض ونحوه في الاجسام دون الجواهر الفردة (قوله وحاصله ان المنقسم حقيقة في الكم موصوفه اجعل في القسمة فان اريد بها الفعلية فسلم عند الحكماء كما يدل عليه قوله وهو الجسم الطبيعي فان هذا الكلام يقتضي الجري على اصطلاحهم اذ المتكلمون لا يقولون بالجسم الطبيعي اي لا يسمونه بهذا الاسم وان اريد الوهمية فالمنقسم حقيقة هو الكم هذا على تقدير ان يكون الكلام باصطلاح الحكماء لكن يا باه قوله بعد ولا يخفى ان الكلام مع الأصحاب وان جرينا على اصطلاح المتكلمين فهم لا يقولون بالكم وكيف يحكمون بقبول القسمة على شيء اقروا بانكاره وانه لا وجود له وقوله ولو كان شرطا اي ولو كان الكم شرطا في قسمة المحل لو اجرى الكلام هنا باصطلاح الحكماء وحملت القسمة على الفعلية لاستقام قوله ولو كان شرطا الخ فانك قد سمعت ان الكم معد لانقسام المادة انقساما فعليا وغايته انه عبر عن المعد بالشرط تسامحا ولا ضرر فيه الا انه اجرى الكلام باصطلاح المتكلمين فنقول له كيف يشترطون ما انكروه وقوله فالمعنى قبول الكم القسمة الخ لم يقل بذلك احد من الحكماء بل قالوا بعكسه وهو ان انقسام محله انقساما وهميا بالتبع له واما الانقسام الفعلي فلا يقبله الكم فضلا عن ان يكون ذاتيا بل هو معد لقبول المادة اياه وباصطلاح المتكلمين لا يتم اذهم منكرون له وقوله ذاتي كيف يكون ذاتيا مع ملاحظة المحل والوصف الذاتي لا يحتاج لتعقل امر زائد على الموصوف وقوله بخلاف

بالتفسير المذكور اي البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا

والثاني للمتكلمين كما تقدم لك ذلك (قوله توضيح ذلك) اي الاختلاف

توضيح ذلك ان يقال لما كان الجسم بكليته حالا في مكان ما لتاله لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما

غيره

غيره من الاعراض ذلك الغير هو الكيفيات المبصرة والملموسة فقط باتفاق الفريقين (قوله ولا يخفى ان الكلام مع الاصحاب فقد علمت انه لا يتم معهم ولا مع غيرهم ولينه اقتصر على نقل كلام الجماعة بدون تصرف وتدقيق يحوج الناظر في اصلاحه الى تلفيق فان الاخذ بظاهر كلامه على فرض امكان فهمه يوقع المتعلم في لبس وحيرة بل المعلم اذا اخذ هذه القضايا مسلمة على سبيل حسن الظن بدون مراجعة عقل والوقوف على نقل واذا اخذت كذلك خرجت عن المسائل وصارت من قبيل الاصول الموضوعة التي تعد من المبادي وعند وصولي لهذا المحل توقفت عن الكتابة زمنا وكررت فيه النظر مرارا عسى ان اقرره بحسب ما قال والتمس له وجه صحة بحسب الحال فاعياني ذلك وضاقت علي في تصحيحه المسالك فرجعت لقول من قال * وان يصلح العطار ما افسد الدهر * ولم يغني المنكوت عن تحقيق الحق ولنعم ما قاله القاضي ابو بكر الباقلاني الله اعلم اني لم اخالف اشياخي لاذكر ولكن التقليد في اصول الدين ممتنع ولا يخفى ان المسائل المذكورة هنا ينبني عليها كثير من العقائد الاسلامية فهي مبادلها فلا يحسن فيها التقليد واما ان شاء الله تعالى لأفرد رسالة من كلامه الا بعد مراجعتها في اصول محررة معتمدة هي دواوين الكلام ومن جمع الفضلاء الاعلام فان وافقت ما قالوه فيها ونعمت والا فان امكن اصلاحها ولو بضميمة خارجية حتى توافق المنقول والمعقول فعلت والا ذكرت اصل المسئلة كما رأيت منافيما سبق ونبهت على ما وقع له فيها من الخلل كل هذا بحسب ما اقدر عليه ولم آل جهدا في تقرير كلامه بحيث يتضح لكل طالب منصف وذكي غير متعسف متجانبا عن التحامل والاعتساف سالكا سبيل الانصاف (قوله واما غيرهم) ذلك الغير هو الحكماء فقط كما ان المراد بالاصحاب المتكلمون سنيهم ومعتزلهم لا خصوص اهل السنة فقط وان قيل ان المراد بهم اهل السنة لان ما قررناه سابقا من انكار الكم قول المتكلمين كلهم (قوله ومراده هم) اي الحكماء المعنيون عنهم بلفظ غير ولا يصح رجوعه للاصحاب لفساده

واما غيرهم فظاهره العكس وان القسمة في الكم ذاتية وفي الموصوف وباقي الاعراض تبعية ومرادهم كما قال السعد بالقسمة احد قسميها الذي هو الوهمية

فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه في جهة واحدة كالخط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في

في حقيقة المكان (قوله كالخط) راجع للمنفي (قوله لاستحالة كونه)

فما قيل انه رجوع لكلام الاصحاب السالف لا لما قبله وان كان موهما لا يعول عليه (قوله بان يفرض في المقسوم شيء الخ) القسمة الوهمية كما سمعت هي ان يفرض في المقسوم شيء غير شيء فقد حذف من التعريف قيدا اخله بصيرورته غير مانع لصدقه على فرض نقطة مثلا بين نقطتين في الكم المتصل ومثله لا يسمى قسمة ومعلوم ان التعاريف لا يدخلها اختصار بحذف قيود يحتاج اليها ولا يتصرف فيها امثال هذه التصرفات والمصنف رحمه الله كثيرا ما يقع له ذلك ولست ادري موجبه (قوله لا الآخر) اي لا القسم الآخر وهو القسمة الفعلية (قوله هو بيّنان) اي حقيقتان خارجيتان كالذراع الواحد يجعل نصفين بالقطع مثلا (قوله قال اليوسي الخ) هذا كلام حق لا مرية فيه وليته اقتصر عليه (قوله ويمنعون كون الكميات الخ) قيل سندهم انها لو كانت كذلك لم تختلف بالنسبة والاضافة مع انها تختلف ككون ابن عشرين سنة مثلا اطول من ابن خمسة عشر واقصر من ابن خمس وعشرين اهـ واقول لم افهم لهذا الكلام معنى محصلا يصح ان يتكلم فيه فالسكوت عنه اجل بل سندهم هو ما اسلفناه للسابقين عن المواقف والمحصل فتذكر ولا تغفل (قوله فتأمل) اي حتى يمكنك التطبيق بينه وبين ما قرر سابقا والجواب انه لا يمكن التطبيق بين صحيح وفاسد (قوله الزمن عندهم) عرف الزمن تارة بانه مقارنة متجدد لمتجدد والمقارنة امر اعتباري وعبارة جمع الجوامع مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للايهام وقال في شرح المقاصد اكثر المتكلمين على ان الزمان هو متجدد معلوم يتقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس وربما ينعكس في علم المخاطب فالزمان في العبارة الاولى والثانية عبارة عن المقارنة التي هي نسبة بين الطرفين وفي الثالثة هو احد المنتسبين ذكره اليوسي وقول السعد وربما ينعكس الخ يعني انه قد يتعاكس التقدير بين

بأن يفرض في المقسوم شيء لا الآخر الذي هو جعله هو بيّنان بالفعل قال اليوسي رحمه الله المتكلمون لا يجوزون انقسام العرض في نفسه فضلا عن انقسام المحل بانقسامه ويمنعون كون الكميات اعراضا موجودة قائمة بالمحل فتأمل ومنه ما ذكر من كون الزمن من مقولة الكم وان كان جاريا على اللسان لا يجري على مذهب الاصحاب رضي الله عنهم فان الزمن عندهم مقارنة

فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم والحكماء كلهم متفقون على

الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن الجسم مالئا له وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع

ضميره يعود للخط وضمير بكليته للجسم (قوله وعلى الاول) هو كونه منقسما في جهتين (قوله سطحا عرضيا) القيد لبيان الواقع لان

المتجددات

المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا بحسب ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجئ زيد كما دل عليه سؤاله واذا قال غيره متى طلعت الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضر المجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اختلف تعبيرهم في تعريفه فمن قائل انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ومن قائل بالعكس ولا حجر في شئ من ذلك لاختلافه باختلاف حال السائل قال السيد في شرح المواقف ثم ان جعل الزمان نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معيين فهما في امر ما معا فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما و يمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه غيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مضيفة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل واصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا (قوله فيكون من مقولة الاضافة) ممنوع بل هو امر اعتباري لا يدخل تحت مقولة من المقولات وكانه ذهل عن قوله سابقا لما انه ما عندهم من الموجودات ولعل الذي اوقعه في ذلك عبارة اليوسي حيث قال الزمان عرض وقيل جوهر وعلى انه عرض هل هو النسبة المذكورة الخ فجعل النسبة من قبيل العرض وليس كذلك لان العرض موجود ولا شئ من النسبة بموجود (قوله نفس الفلك) اى الفلك الاعظم وهو الفلك التاسع المعبر عنه بالفلك الاطلس لكونه غير مكوكب و بالفلك المحدد والاقتعبيره يوهم ان المراد فلك آخر غير الاول فان المحل للاضمار (قوله بانه المعدل) اعنى منطقة الفلك اى الفلك التاسع يعني ان بعضهم يقول

مجهول لمعلوم فيكون من مقولة الاضافة واما غيرهم فمختلفون قائل بانه نفس الفلك وقائل بانه المعدل اعنى منطقة

امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل

الكلام في مقولة الاين وهو من الاعراض لا للاحتراز عن السطح

ان الزمن هو الفلك التاسع ومحصله يقول انه منطقته وكان حق التعبير هكذا قيل انه نفس الفلك الاعظم او المعدل اعنى منطقته فيكون صرح فى البيان ولنا هنا كلام يطلب مما كتبناه على رسالة تشريح الافلاك فى علم الهيئة اسال الله إتمامه والمنطقة عبارة عن دائرة هى اعظم الدوائر التى على الكرة تنصفها نصفين مستويين (قوله وعليهما) اى على انه نفس الفلك او المعدل فهو من مقولة الجوهر اما على انه نفس الفلك فمسلم واما على انه المعدل فباطن احد اله ادنى مس بعلم الهيئة يقول ان المعدل من مقولة الجوهر فان الدوائر المثبتة فى الافلاك امور موهومة لا وجود لها اصلا حتى تكون من مقولة الجوهر او غيره فان المقرر عندهم ان الافلاك اجسام اثيرية والدوائر فيها امور فرضية قالوا اذا دارت الكرة على نفسها توهم من دورانها دوائر تسمة عليها تتصاغر الى القطبين واعظمها المنصفة لها والمعدل دائرة منصفة للفلك التاسع قال شارح الرسالة الفتحية الدوائر العظام المشهورة عشر الاولى منطقة الحركة الاولى اعنى الحركة اليومية وهى اظهر العظام المشهورة لان حركتها اظهر الحركات ويقال لها منطقة الفلك الاعظم وتسمى دائرة معدل النهار سميت بذلك لتعادل الملوين ابدا عند من يسكن تحتها اى تساوى الليل والنهار عند سكان خط الاستواء ويسمى قطباها قطبى العالم احدهما شمالى وهو الذى يلى شمال المتوجه الى المشرق بقرب بنات نعش والآخر الذى يلى يمين المتوجه الى المشرق جنوبى آه فما قيل سمى بالمعدل لاستواء الليل والنهار فى جميع بقاع الارض عند كون الشمس عليه وهى جزء من الفلك لا يوافق ما اجمع عليه اهل الهيئة فان الشمس قد تكون عليه مع اختلاف الليل والنهار فى بعض البقاع بحسب العروض والاطوال وقد تختلف الفصول بسبب ذلك كما بين فى محله وقوله وهى جزء الخ لا يصح كيف تجعل الدائرة الموهومة جزأ من امر موجود هو الفلك (قوله حركة المعدل) اى بواسطة حركة الفلك لانه المتحرك حقيقة والمعدل حركة موهومة بتخيل حركتها بحركته (قوله مقدار الحركة) وعليها فالزمن

الفلك الذى فى وسطه وعليهما فهو من مقولة الجوهر وقائل بانه حركة الفلك وقائل بانه حركة المعدل وعليهما فهو من مقولة الاين على ما يظهر وقائل بانه عرض سيال مقدر بالحركة

العالم بناء على كونه منقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى

الجوهرى القائل به بعض المعتزلة فانه من قبيل المتمكن لا المكان (قوله

قائم بالحركة لان مقدار الشئ قائم به فيلزم عليه قيام العرض بالعرض كذا قيل وكانه فهم من المقدار ما هو المصطلح اعنى الخط والسطح والجسم التعليمي وهذا امر لا يعقل قيامه بالحركة بل المراد بالمقدار ههنا ما يقدر به الزمان اى ان الزمان مقدر بالحركة ولذلك وقع فى بعض النسخ مقدر بالحركة قال السيد الحركة والزمان والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزآن (قوله فهو من مقولة الكم) قال فى شرح حكمة العين الزمان كم بالذات لما مر و بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا على المسافة ولذلك يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين ولانطباق الحركة على المسافة تتقدر الحركة بالمسافة فيقال حركة فرسخ وحركة فرسخين ولا استحالة فى ان يكون الشئ من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شئ آخر اذ الاضافة تعرض للمضاف والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات لا بالذات اذ لا يوجد بين اجزائها حد مشترك اه ومراده بقوله لما مر هو قوله والكم منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك ومتصل ان كان وهو الزمان ان لم يكن قار الذات وفى شرح المقاصد ان الشئ الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه كم بالذات متصل غير قار وكم بالعرض متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التى هى مقدار (قوله ولتنظر تلك الاقوال فى المحلى وحواشيه) لا يخفى انها اقوال واهية والمعول عليه منها ما للمتكلمين انه المقارنة وما لبعض الحكماء انه مقدار الحركة وقد ذكر فى المواقف ان فى الزمن خمسة مذاهب الاول ما لبعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته الثانى انه الفلك الاعظم الثالث انه حركة الفلك الاعظم الرابع ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم الخامس مذهب الاشاعرة وذكر ادلة كل قول وما رد به عليه فمن اراد تحقيق المقام فليرجع اليه او الى مثله كالصحائف والمقاصد واما جمع الجوامع فانه كتاب الف فى اصول الفقه

الخارج ام لا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا يقدر عنا لك بحسب

بحيث ينطبق احدهما على الآخر) بيان للمساواة (قوله ولا يجوزان

وعليه فهو من مقولة الكم ويجرى عليه ما ذكر اولا كذا يظهر وتنظر تلك الاقوال فى المحلى وحواشيه ومنها ان النقطة نهاية الخط والوحدة

تحقيق لا متصله و منفصله

الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فهذا البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم و يملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوزان

وذكرت هذه المباحث آخره استطرادا على سبيل التعداد بدون ان تبين اتم البيان فليس في الرجوع اليه لخصوص مسئلة الزمان كبير فائدة اذ ليس هو بصدد شرحها وانما تنظر هذه المباحث في مبسوطات الكتب الكلامية ✱ ومن طلب البحر استقل السواقيا ✱ وقد كان اللائق بمقام المصنف رحمه الله تعالى حيث تعرض لوضع هذا التأليف ان يعتمد محررات كتب الفن لا انه ينقل عن حواشي الصغرى ولقطة العجلان وماضاهاهما بل كان اللائق بمنصبه في العلم ان ينقل عن نحو الشفاء والاشارات وشروحهما مع التحرير والتوفيق بين الاقوال المتخالفة وشرح ما اغلق من كلامهم وتبيين ما خفي من مرامهم وتقييد ما اطلقوا وتزييف ما خالف فيه صريح العقل ولم يباعده نقل الى غير ذلك من الفوائد التي اذا خلا عنها مؤلف كان حريا بأن لا يطلق عليه اسم التأليف بل هو مجرد جمع بل ليته اذ نقل كلام الغير ابقاه برمته بدون امثال هذه التصرفات التي لا معنى لها سوى التوقفات والاحتياج الى التأويلات (قوله نهاية الواحد) نعم ما قيل هنا ما يأتي يفيد ان الوحدة كون الشئ واحدا لا ينقسم فهي وصف الواحد لانهايته (قوله مطلقا) كان معناه كانت الوحدة نهاية الخط اولا يرشد لذلك ما في بعض النسخ خطا اولا وقوله فتكون اعم لا يصح بل بينهما تباين كلي لان النقطة نهاية الخط والوحدة صفة الواحد وليست نهاية له وهذا التفريع مبني على الاطلاق في كلامه المبني هو ايضا على جعل الوحدة نهاية للواحد وهذا المبني فاسد (قوله لكن في كمال الخ) يريد حاشية الكمال بن ابي شريف على شرح العقائد وهذا استدراك على قوله النقطة نهاية الخط لدفع توهم ان القضية كلية وما في الكمال اصله للخيالي قال المحقق عبد الحكيم توهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فانها نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كل امتداداته نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة

نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم اعما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء

يكون بعدا ماديا اي لا يجوز ان يكون ذلك البعد على تقدير كونه موجودا

نهاية الواحد خطا اولا فيكون اعم والنقطة اخص لكن في كمال سعد العقائد النسفية ان قولهم في النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا كلية والا فقد تكون نهاية

يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزية للاحتمالات

كالاخط فالمراد انه لانقطة فيها بالفعل و يجوز ان تحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان تخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطب الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه يضيق الى ان ينتهي بنقطة هي رأسه فان كانا مستديرين سمى صنوبريا ومستديرا والا مضلعا (قوله كما في الجسم المخروطي) لم يبين اى سطح ينتهي بها من سطحيه وقد بيناه لك وقوله والحركة الخ كذا في كثير من النسخ ولعله حرف عن الكرة كما سمعت فيما نقلناه لك وهو المصرح به في حواشي العقائد وفي بعض النسخ مضروب على قوله الحركة وكل هذا من تلاعب الناظرين في الكتاب والصواب والكرة ومثل الكرة الدائرة فالنقطة في هذه الاشكال الثلاثة ليست نهاية الخط (قوله وهل هما نوع بسيط) لا يوصف النوع بانه بسيط اذ النوع اقسامه ثلاثة حقيقي واضافي ومنفرد فالاولى وهل هما ماهية بسيطة اى لا جنس لها ولا فصل فلا تندرج تحت واحدة من تلك المقولات لان المندرج تحتها هو الماهيات المركبة وفي شرح حكمة العين ومنهم من قدح في انحصار الاعراض في التسعة بان النقطة والوحدة خارجتان عنها وفيه نظر لانا لا نسلم وجودهما في الخارج ليكون خروجهما عن التسعة قادحا في انحصار الاعراض الموجودة فيها سلمنا انهما من الامور الموجودة لكنا نقول هما ليسا جنسين لحملهما على متفقات الحقائق لا مختلفاتها والمنحصر انما هو الاجناس العالية اه بتصرف وفي شرح المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اى المقولات فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما وان سلمنا فنحن لم نحصر الاعراض فيها بل حصرنا المقولات فيها وهي الاجناس العالية فلا يرد ان الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولم يثبت (قوله وتردد في ذلك يس) لا معنى لتردده بعد اثبات ان المنحصر هو الاجناس العالية لا كل موجود قال في شرح المقاصد التزام خروجهما عن المقولات العشر لا يقدح في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط به

لغير الخط كما في الجسم المخروطي وهل هما نوع بسيط وعليه فليسا من المقولات فيما يظهر وتردد في ذلك يس في حواشي التهذيب نظرا لانحصار الموجودات عندهم في

على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فيطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط

عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة

ان يكون ماديا للزوم تداخل الاجسام (قوله هذا ما عليه اهل العلم الخ)

عقولنا من المنافيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشر ولا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا او تحت جنس آخر (قوله اومن مقولة الكيف) وذلك لصدق تعريفه عليهما لانهما عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة لكنه معترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة ولم يدخلا تحت قسم منها فيبطل انحصاره (قوله اومن الامور الاعتبارية) وهو الصحيح ان سلم ذلك في الوحدة فلا يسلم في النقطة لانها عرفت عندهم بانها شيء ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية ولا يشار اليه اشارة حسية الا الموجود في الخارج فلا يكون امرا اعتباريا ولهذا ارد السعد في شرح المقاصد على القول بانهما عدميان بانه ان سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع اه على انه برهن على وجود الوحدة الكاتبي في حكمة العين بانها لو لم تكن وجودية لكانت عبارة عن سلب الكثرة والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدم العدم حينئذ وعدم العدم وجود والمقدر خلافه وان كانت وجودية لزم تقومها بالامور العدمية وهي الوحدات ضرورة تقوم الكثرة بالوحدات (قوله لانها لو كانت وجودية لاتصفت بالوحدة) بان اللازم ان كل ما يوجد اذا اعتبرت ذاته من حيث هي ذاته مع قطع النظر عن غيره كان واحدا لامحالة فيكون له وحدة ولوحدته لكونها وجودية وحدة وهكذا فيلزم التسلسل وهذا الدليل بعد تسليمه لا ينتج المدعى اذ المدعى ان كلا من الوحدة والنقطة ليسا موجودين والدليل انما ينتج ان الوحدة ليست وجودية وصاحب حكمة العين بعد ان قرر هذا الدليل قال ان امتناع التسلسل في الامور الوجودية ممنوع لكونه من جانب المعلول وفي المواقف ان الوحدة والكثرة قال بوجودهما الحكماء ونفاه المتكلمون (قوله وهو) اي التسلسل في الامور الوجودية باطل اي ببرهان التطبيق سواء كانت الامور مجتمعة مترتبة او غير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة فبرهان التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة

العشر اومن مقولات الكيف اومن الامور الاعتبارية وهو الصحيح كما في الطوالع لانها لو كانت وجودية لاتصفت بالوحدة وهكذا ويلزم التسلسل في الامور الوجودية وهو باطل بخلافه في الامور الاعتبارية

به حتى لو وضعت الدرقة على راس قبة بمقدار درهم

بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا او خلاء ايضا

اي ماذكر من الاحتمالات الثلاثة (قوله حتى لو وضعت الخ) تفريعية

طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه ترتيب واجتماع

(قوله كما هو القول الصحيح) اى من جريان التسلسل فيها وقوله فصحيح اى فهو تسلسل غير باطل وذلك لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا يمكن استمراره لانقطاعه بموت او نحوه كاغماء ونوم وجنون فلا يجري فيه برهان التطبيق الدال على استحالته لانه لابد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فتنقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققه فيه (قوله كالوجوب) مختار المحققين ان هذه امور اعتبارية لقاعدة ذكرها ههنا صاحب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه فهو اعتباري ومعناه ان اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد فيه ذلك النوع مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء

كما هو القول الصحيح فصحيح كالوجوب والامكان والقدم والبقاء ومن ثم عدها اهل الكلام كالعلامة السنوسي من الصفات السلبية خلافا للقاضي والامام انها نفسية ولقول بعض انها من المعاني قال

عند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم اهـ

على كلام العامة والمراد بهم عامة اهل العلم مما عدا الحكماء والمتكلمين

فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية
موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت
لكانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان
له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية
ذلك التسلسل الباطل ومنعه بان وجوب الوجود نفسه وتلخيصه ان
ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي
حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم
فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا
الحال في نظائرهما اهـ وبهذا تعلم انه لا تسلسل في هذه الامور
المذكورة فتأمل (قوله الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية) وهذا صادق بان لا تنقسم اصلا كالنقطة مثلا او تنقسم
الى ما لا يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه كذا في شرح
المواقف (قوله امام الحرمين) مبتدأ خبره محذوف تقديره يقول (قوله
الواحد الشئ الذي لا ينقسم) ومعلوم ان الوحدة عنده تعرف
بانها كون الشئ بحيث لا ينقسم وقوله يعني اصلا اخذه من عدم التقييد
الذي في تعريف الطوالع (قوله فهو اخص) اي تعريف امام الحرمين
للوحدة التي تضمنها تعريف الواحد اخص من تعريف الطوالع لخروج
الصورة الثانية الصادق عليها تعريف الطوالع عن هذا التعريف
واعلم انه وقع في متن المواقف تعريف الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة في الحقيقة والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم الى امور
متشاركة في الحقيقة قال السيد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من
الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار وجماد داخلة في حد
الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشئ
بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اهـ ومعلوم ان تعريف
الوحدة والكثرة هنا هو عين ما في المواقف لا مخالفة بينهما الا في التعبير
هنا بالماهية وهناك بالحقيقة وان ما اورده السيد على التعريفين يرد هنا

ان قلت فما معنى القول بامكان الخلاء عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا

(قوله الا القدر الذي يمنعها من النزول) ذلك القدر هو القبة التي بمقدار

في الطوالع الوحدة كون
الشئ بحيث لا ينقسم الى
امور متشاركة في الماهية
اي سواء انقسم الى امور
غير متشاركة في الماهية
او لم ينقسم امام الحرمين
الواحد الشئ الذي لا ينقسم
يعني اصلا كالجوهر الفرد
فهو اخص من تعريف
الطوالع الذي هو تفسير
الفلاسفة والكثرة انقسامه
الى امور متساوية في الماهية
وهذا كالتحكيم كما في
اليوسي ناقلا عن شرح
المقاصد ان ذلك التفسير

لم يصعدوا امكانها الا القدر
الذي يمنعها من النزول اهـ

فيكون تعريف الوحدة غير مانع وتعريف الكثرة غير جامع فقول المصنف وهذا كالتحكم المتبادر من سوقه ان المشار اليه تعريف امام الحرمين وليس كذلك بل تعريف الطوالع و يدل له ايضا قوله ان ذلك التفسير بالاشارة للبعيد وهو تفسير الطوالع ولو انه قال وذاك كالتحكم لان تفسيره الخ لسلم من هذه الايهامات ووجه التحكم هو خروج بعض افراد الكثرة عنها ودخولها في الوحدة وهو ليس منها وهو الصورة المذكورة آنفا وانما اتى بالكاف لامكان ان يقال ان هذا اصطلاح ولا مشاحة فيه واما ماقيل ان جعل الانقسام الى امور غير مشتركة في الماهية من قبيل الكثرة كالتحكم فصوابه ان جعل الصورة التي انتقض بها التعريفان من قبيل الوحدة كالتحكم لانها من افراد الكثرة فجعلها من افراد الوحدة كالتحكم كما قررنا به كلامه موافقا لما في شرح المواقف (قوله طردا او عكسا) لايخفى ان تعريف الوحدة فاسد الطرد وتعريف الكثرة فاسد العكس اى ان تعريف الوحدة غير مانع وتعريف الكثرة غير جامع فكان الاولى ان يذكر تعريف الكثرة بعد تعريف الوحدة ثم يورد هذا الاعتراض لان قوله ذاك التفسير منقوض طردا وعكسا يفيد ان تعريف الوحدة فاسد الطرد والعكس اى غير جامع وغير مانع وليس كذلك بل هو فاسد الطرد فقط اذ قد علمت ان الصورة التي ذكرها بقوله بالمجتمع من الامور المختلفة داخلة في تعريف الوحدة خارجة عن تعريف الكثرة فيكون تعريف الوحدة فاسد الطرد فقط وتعريف الكثرة فاسد العكس فقط فالكلام على التوزيع ولا يخفى ما في هذا من كلامه الا بعد تأمل شديد لقلاقة العبارة ولو انه حذف قوله وهذا كالتحكم وذكر تعريف الكثرة بلصق تعريف الوحدة ثم قال والتعريفان فاسدان طردا وعكسا بكذا ويحمل الكلام على التوزيع لخلا الكلام عن هذا التعقيد المخل بفهم المراد (قوله وهي الانقسام) لا الى امور متباركة ضميره يعود للوحدة الاضافية قال في حكمة العين والكثير اذا كانت له وحدة من وجه فجهة كثرته غير جهة وحدته لاستحالة كون الشيء الواحد كثيرا

منقوض طردا وعكسا اه بالمجتمع من الامور المختلفة فتأمل وهي اعني الوحدة اما حقيقية واما اضافية مثل تنقسم وهي الانقسام لا الى امور متشاركة في الماهية كالانسان المنقسم الى الاعضاء والاضافية اما وحدة بالشخص

فالجواب كما في شرح المقاصد بان معناه انه يمكن ان يكون الجسمان

درهم في المثال واما اصحاب القول بالسطح فيقولون ان مكانها محيط بها

وواحدا من جهة واحدة اهـ فالمراد بكون الوحدة اضافية انها وحدة من بعض الوجوه لا من كلها كما فى الوحدة الحقيقية واعلم ان المصنف رحمه الله لم يضبط الاقسام فانه قسم الوحدة اولا الى حقيقية واضافية ثم قسم الاضافية الى وحدة بالشخص وادرج تحتها قسمين وحدة بالاتصال ووحدة بالاجتماع فجعل الوحدة الشخصية من الاقسام الاضافية مع ان الوحدة الشخصية قسيم الوحدة الاضافية فقد جعل قسيم الشئ قسما منه وقد خالف القوم ايضا فى التقسيم من جهة انه اعتبر فى كل من المقسم والاقسام نفس الوحدة والقوم انما قسموا الواحد لان القسمة عليه اظهر وباعتباره تنقسم الوحدة التى هى صفته فالمنقسم الى هذه الاقسام اولا وبالذات هو الواحد وبتبعيته تنقسم الوحدة ولذلك اضطر فى تمثيل الاقسام الى الواحد كما سيتبين ذلك قال فى المواقف وشرحها الواحد اما ان لا ينقسم وهو الواحد بالشخص او ينقسم ويسمى واحدا الا بالشخص وهو كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقى وهو

بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما اهـ (قوله وفرق ابن سينا)

من جميع الجهات وهو سطح الهواء الدولاب الاخير ان ظاهر ان فى المثال (قوله والبعد المفروض الخ) سوق هذا الكلام بعد التعبير بلفظ انتهى يشعر بان الكلام ليس للسيد فى شرح المواقف وليس كذلك وعبارة السيد مع متن المواقف هكذا وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ونفاه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموهوم فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم والحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض اهـ والمصنف اختصر الكلام (قوله فرق ابن سينا

والبعد المفروض هو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشواغل وقد جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأنه البعد الموجود لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز خلو المكان عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض كذا ذكره فى المواقف وقال فى شرح المقاصد فرق ابن سينا بين البعد والمقدار

بالاتصال او بالاجتماع وبالارتباط وبالتركب ايضا واما وحدة بالذات ايضا اما بالجنس او بالنوع او بالفصل واما وحدة بالعرض اما بالمحمول او الموضوع فالوحدة بالشخص امران و بالذات ثلاث وبالعرض اثنان فالاول وهو المنقسم الى امور متشابهة فى الاسم والحد كالمقدار والجسم البسيط اعنى العنصر مثل النار والماء والهواء والتراب الواحد والثانى وهو بالضد كالجسم المركب نحو زيد المنقسم الى يد ورجل ورأس والثالث نحو الانسان والفرس واحد بالحيوانية وان كانت غير واحد بالاجتماع

ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة فى الحقيقة وهو الواحد بالاتصال او ينقسم الى اجزاء مقدارية متخالفة فى الحقيقة وهو الواحد بالاجتماع اه باختصار (قوله بالاتصال) كالماء الواحد وضابطه ان يقبل القسمة الى اجزاء متشابهة (قوله او بالاجتماع) اى كالشجر الواحد وضابطه ان يقبل القسمة الى اجزاء مختلفة كذا فى المواقف واما قوله و بالارتباط و بالتركيب ايضا فهو عطف على قوله او بالاجتماع اى ويسمى بذلك ايضا والذى فى المواقف الاقتصار على تسميته واحدا بالاجتماع ووقع فى شرح منلازاده على الهداية تسميته واحدا بالتركيب والمصنف زاد الارتباط ولا ضير فى ذلك (قوله فالواحد بالشخص الخ) جملة الاقسام سبعة (قوله فالاول) اى من الاقسام السبعة وهو الواحد بالاتصال (قوله كالمقدار) الذى فى عبارات الجماعة كالمقدارين بصيغة التثنية وهو متعين لان الكلام هنا فى الوحدة الاضافية وقد علمت ان لها جهة كثرة ومعلوم ان المقدار الواحد متصل فى نفسه لا كثرة فيه وعبارة المواقف وشرحه وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية (قوله والثانى) اى الواحد بالاجتماع والارتباط والتركيب (قوله وهو بالضد) اى ضد سابقه فيكون منقسما الى امور مختلفة فى الاسم والحد (قوله نحو زيد) وكالشجر لما سبق) وقوله الثالث اى الواحد بالجنس نحو الانسان والفرس واحد بالحيوانية فانهما اثنان شيئا واحدا بسبب اندراجهما فى جنس واحد وهو الحيوان فجهة الوحدة مقومة للافراد ومقولة على حقائق مختلفة فى جواب ما هو (قوله وان كانت غير واحد بالاجتماع) ضمير كانت يعود للافراد الانواع من انسان وفرس اى وان كانت هذه الانواع غير واحد بالاجتماع لانها واحد بالجنس وكان غرضه

يريد ان البعد الذى اعتبر مكانا غير المقدار بدليل هذا الفرق (قوله الخ) ما ذكره من الفرق يظهر بالتخيل الصادق فتخيل ان كنت

بهذه الزيادة افادة ان التقسيم حقيقى تتباين فيه الاقسام وليس اعتبار يجوز تصادقها فيه ومعلوم انه يعلم منا الاطلاع على مفاهيم المقسم والاقسام كون التقسيم حقيقيا او اضافيا اعتباريا فلا حاجة لهذه الزيادة (قوله الرابع) وهو الواحد بالنوع فجهة الوحدة متوهمة مقولة على حقائق متفقة فى جواب ماهو (قوله واحد بالانسانية) فانهما اعتبرا واحدا بالاندراج فى نوع واحد وهو الانسان (قوله كذلك) اى وان كانت غير واحد بالاجتماع وهذا محض تكرار (قوله والخامس) اى الواحد بالفصل فجهة الوحدة مقومة مقولة فى جواب اى شئ هو (قوله واحد بالناطقية) فان هذه الافراد اشتركت فيها فتكون متحدة فيها (قوله والسادس) اى الواحد بالمحمول فجهة الوحدة وهى كون كل منهما موضوعا للابيض عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما (قوله واحد فى البياض) فاعتبرا واحدا لكونهما موضوعين لمحمول واحد وهو الابيض قال فى شرح حكمة العين فان جهة الوحدة وهى كون كل منهما موضوعا للابيض عارض لهما خارج عن حقيقتهما اهـ فما كتب هنا اى كقولك الثلج والقطن واحد فى البياض تمثيل ظاهرى فان المحمول فيه ليس هو البياض بل الواحد والكلام انما هو فى اتحادهما فى نفس العرض حتى يقال انهما واحد بالعرض (قوله والسابع) اى الواحد بالموضوع (قوله واحد فى الانسان) قال منلا زاده او بالموضوع كالكاتب والضاحك المحمولين على موضوع واحد وهو الانسان اى فيقال مثلا الانسان كاتب الانسان ضاحك فجهة الوحدة هى كون كل منهما محمولا على الانسان عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما (قوله ولابد من كثرة للواحد ايضا) يريد ان الوحدة الاضافية لها جهة وحدة وجهة كثرة كما علمت سابقا فقوله ايضا اى كما انه لابد من جهة وحدة (قوله فان الانسان والفرس) الخ يريد ان الانسان والفرس وبقية الانواع فى حد ذاتها متكثرة لكن عرض لها جهة وحدة الجنس فلهذه الافراد

بعد خطى بياء النسبة) اى منسوب للخط بمعنى انه طول بلا عرض ومعلوم

ذكيا فان بالتعبير تقصير والمقصود من هذا الكلام افادة ان البعد الذى اعتبر مكانا غير المقدار بدليل هذا الفرق (قوله بعد خطى) بياء

والرابع كزيد وعمرو واحد بالانسانية كذلك والخامس زيد وعمرو واحد بالناطقية والسادس كالثلج والقطن واحد فى البياض المحمول والسابع كالكاتب والضاحك واحد فى الانسان الموضوع ولابد من جهة كثرة للواحد ايضا فالانسان والفرس معروض

بأن البعد هو الذى يكون بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين كما فى الجسم الذى لا انفصال فى داخله بالفعل اذا فرضت فيه نقطتين تباينهما بعد خطى

جهة كثرة وجهة وحدة هذا معنى كلامه وان كانت عبارته لا تفيده الا انه يؤخذ مما بعده (قوله وزيد وعمرو واحد بجهة النوعية متعدد بجهة الشخصية) اى له جهتان جهة وحدة وجهة كثرة وقوله فهو معروضهما التذكير باعتبار القسم اعنى الواحد بالنوع اى ان الواحد بالنوع معروض للوحدة والكثرة بجهتين مختلفين ولو قال فهما معروضان لهما لكان احسن (قوله وهلم) اى ويقال فى البقية مثله وهو اختصار هلم جرا قال العلامة اليوسى شاع استعمالها فى كلام الناس وذكرها الجوهرى فقال تقول كان هذا عام كذا وهلم جرا وقد تكلم على اعرابها ابن الانبارى وابو حيان وقد انشدوا على استعمالها

فان جاوزت مقفرة رمت بى * الى اخرى كتلك هلم جرا

والاقرب فيه ما حرره جمال الدين بن هشام بعد ان توقف فى كونها عربية فهلم هذه هى القاصرة التى بمعنى ائت وتعال الا ان فيها تجوزين احدهما انه ليس المراد هنا المجىء الحسى بل الاستمرار على الشىء والمداومة عليه كما تقول امش على هذا الامر وسر على هذا المنوال الثانى انه ليس المراد الطلب حقيقة بل الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما فى قوله تعالى ولنحمل خطاياكم وجرا مصدر جره يجره اذا سحبه ولكن ليس المراد الجر الحسى بل التعميم كما استعمل السحب بهذا المعنى يقال هذا الحكم منسحب على كذا اى شامل له فاذا قيل كان عام كذا وهلم جرا فمعناه واستمر ذلك فى بقية الاعوام استمرارا فهو مصدر او مستمرا فهو حال (قوله اقول جعل المقدار الخ) هذا الكلام مرتبط بقوله سابقا وهو المنقسم الى امور متشابهة فى الاسم والحد كالمقدار (قوله مشكل) وجه اشكاله انه قد عرفت الوحدة الاضافية بالانقسام لا الى امور متشاركة فى الماهية قالوا احد الاضافى هو الذى لا ينقسم لا الى امور متشاركة فى الماهية وقد جعل المقدار مثالا للواحد بالاتصال وهو قسم من الواحد بالاضافة واذا كان المقدار منقسما الى امور متساوية كان غير داخل فى تعريف الواحد المذكور لصدق تعريف الكثرة عليه اذ هى الانقسام الى امور متشاركة

وزيد وعمرو واحد بجهة النوعية متعدد بجهة الشخصية فهو معروضهما وهل تقول ان جعل المقدار مثلا واحدا

ولا خط واذا فرضت فيه خطين فا بينهما بعد سطحى ولا سطح وذلك البعد الخطى طول والسطح عرض

ان نهاية الخط نقطة وهى نفس المفروض وهكذا يمكن ان تفرض خطوط

النسبة وكذا قوله سطحى (قوله ولا خط) اى موجود وكذا يقال فى قوله

فى الماهية فكيف يجعل واحدا احدا اقر بر كلامه على ظاهر دو بعد هذا فنقول رحمه الله حرف واستشكل فان الذى مثل به الجماعة لهذا القسم هو قولهم كالمقدارين كما سبق نقله عن المواقف ومن انه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية وانما اعتبر كون الخطين المحيطين بزاوية هكذا لـــ لان اتصال الخط بخط آخر ان كان على سبيل المسامتة وتلاقى الاطراف هكذا ——— ——— صار المجموع خطا واحدا وارتفعت الاثنينية وان كان على سبيل المواساة هكذا ═══ فليس ذلك باتصال ولا يحصل من هذا الوضع احاطتهما بسطح اذ قد برهنوا فى الهندسة على انه لا يحيط خطان مستقيمان بسطح واذ قد علمت هذا فنقول ان كل واحد من الخطين مقدار فى حد ذاته لكنه لما حصل لهما بسبب احاطتهما بالزاوية جهة وحدة وهى الارتباط والاتصال اطلق عليهما واحد بالاتصال وذلك لا ينافى الانقسام الى اجزاء متساوية فى الحد والاسم كما قال اولا وهما من هذه الحيثية من اقسام الكثرة بقطع النظر عن الاتصال الحاصل لما سبق ان الوحدة الاضافية فلها جهة كثرة والا فكيف يجعل المقدار الواحد كالخط مثلا واحدا بالاتصال لان الاتصال انما يكون بين شيئين وهو واحد فى ذاته (قوله مع انقسامه الى امور متساوية) اى فى الحد والاسم كما قال اولا وغايته انه عبر سابقا بالمشابهة وهنا بالمساواة (قوله فان اريد بها انها ليست متساوية فى ماهية المقسم) ممنوع بل هى متساوية فى ماهية المقسم اذ يطلق على كل واحد من الخطين مقدار وقوله وان كانت متساوية فى نفسها لا يصح اذ المساواة انما تكون بين اثنين ولا يقال ان الشئ فى نفسه مساو قال فى شرح المواقف الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما هى فيه ولكل نوع منها اسم ففى النوع مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم عددا كان او مقدارا مساواة الخ فان اريد بالتساوى ان كل خط مثلا مستو اى ليس منحرفا كقول المهندسين الخط المستوى اقصر خط بين نقطتين كان هذا كلاما لا معنى له ولا يتعلق به غرض فان كلا من الخط المستوى والمنحنى من اقسام المقدار ولم يخصه احد بالمستوى على ان ارادة هذا المعنى من كلامه

متكثرة وكلها تنتهى بالنقط وكذا يقال فى قوله بعد سطحى فانه اذا فرض

مع انقسامه الى امور متساوية مشكل فان اريد انها ليست متساوية فى ماهية المنقسم اعنى المقدار مثلا وان كانت متساوية فى نفسها

بعيد (قوله اشكل مجموع نقط عسل مثلا) اى او ماء نحوه من كل مائع
(قوله فانه كثرة) قد يقال الكلام هنا فى الوحدة والنقض انما يتم على
هذا التقدير (قوله اعنى المجموع) ان اراد بالمجموع الصورة الحاصلة
من اجتماع نقط العسل بدون امتزاج فلا مقسم حينئذ وان اراد انه اذا فرض
امتزاجها ليست تلك النقط على انفرادها متساوية فى هيئة المقسم اعنى
الهيئة الحاصلة بعد الاجتماع والامتزاج فانه عند الامتزاج والاتصال
صار جرم العسل كثيرا ومعلوم ان كل نقطة فى حد ذاتها مستوية وجرمها
اقل فهذا معنى لا محصل له اذ مساواة الجزء للكل ضرورى البطلان وقد
ذكر فى المواقف من امثلة الواحد بالاتصال ما قبل القسمة الى اجزاء
متشابهة كالماء ومثله العسل فالتمثيل بنقط العسل ليس بصحيح لانه بعد
القسمة والكلام فيما قبلها على انه صرح فى المواقف بأن الواحد بالاتصال
بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماآن
متحدان فى الصفة النوعية وهو موجود فى نقط العسل وموجود ايضا
فى الطين فانهما متحدان فى الحقيقة النوعية وهى المقدارية هذا جهد
المقل فى تقرير هذا الكلام الذى تضطرب فيه الافهام واسأل الله
تعالى التوفيق للاتمام (مقولة) الكيف قيل سمى بذلك لانه يقع فى جواب
السؤال بكيف واقول هذا انما يظهر فى بعض افراد انواعه (قوله العلامة
الثانى) هو مسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد الدين التفتازانى ولد
سنة ثنتى عشر وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد له مؤلفات كثيرة
منها حاشية على شرح المختصر العضدى وشرحان على التلخيص وشرح
للقسم الثالث من المفتاح وحاشية التلويح على التوضيح لصدر الشريعة
فى اصول الفقه وشرح العقائد النسفية ومتن المقاصد وشرحه وشرح
الشمسيه وشرح تصريف العزى والارشاد فى النحو وحاشية الكشاف
ولم تتم وله غير ذلك وكان شافعى المذهب كما قيل و يدل على ذلك انه كثير
الانتصار للشافعية فى حاشية التلويح وكان فى لسانه لكنة انتهت اليه
رئاسة علم المعقول بالمشرق ومات بسمرقند سنة سبعمائة واحدى
وتسعين قيل واما العلامة الاول فهو القطب الشيرازى وهو محكم بينته
اتم البيان فى حواشى شرح ايساغوجى واعلم ان السعد عرف فى مطوله

خطان فى الجسم كان البعد بينهما سطحيا والسطح ينتهى بالخط وهو

اشكل مجموع نقط عسل
مثلا فانه كثرة مع كون
اجزائه ليست متساوية
فى ماهية المنقسم اعنى
المجموع هو كما قال العلامة
الثانى عرض لا يتوقف
تعقله على تعقل الغير ولا
يقتضى القسمة واللاقسمة
فى محله اقتضاء اوليا
فخرج الجوهر وباقى
الاعراض النسبية كما
لا يخفى والنقطة والوحدة

يعنى ما عداه

الكيف بمعرفتين احدهما للمتقدمين وهو هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته والثاني للمتأخرين واختار الثاني وحكم باحسنيته ووجهها فنالك في حواشيه واقتصر في المختصر على الثاني الا انه عبر في المطول بقوله لا يتوقف تصوره على تصور غيره وفي المختصر بقوله عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي قسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا قال فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل والانفعال ونحو ذلك وبقولنا لا يقتضي القسمة الكميات وبقولنا اللاقسمة النقطة والوحدة وقولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة واللاقسمة اه والمصنف رحمه الله تصرف في عبارة السعد فاجملها بعد تفصيلها حيث قال فخرج الجوهر لم يتعرض لاخراجه السعد لانه لم يدخل تحت الجنس حتى يحتاج لاخراجه وقد يعتذر عن المصنف بان المعنى خرج عن المعرف اى لم يتناوله اذ قوله عرض لا يتناول الجوهر الا ان الشائع استعمال الخروج فيما كان داخلا لا فيما لم يدخل ثم انه نبه على خروجه وهو ضروري وترك التعرض لاخراج الكم عن التعريف مع

فقد وجد الطول بلا خط والعرض بلا سطح ولا يوجد خط بلا طول ولا سطح بلا عرض اه ملخصا

﴿فرعان﴾ الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء او اكثر كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض وهواء

المفروض (قوله فقد وجد الطول) وهو الامتداد وقوله بلا خط اى وهو المقدار فلو كان هو هو لم يوجد بدونه (قوله فقد يكون سطحا واحدا) علم منه ان التفريع مبنى على القول بأن المكان هو السطح اما على مقابلته فهو شئ واحد مطلقا ثم ان المصنف اختصر عبارة المواقف حذف منها فرعا ونص عبارته فروع على كون المكان سطحا الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا فانما بالسوء محيطا به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط

ولا سطح (قوله فقد وجد الطول) وهو الامتداد بلا خط وهو المقدار فلو كان هو هو لم يوجد بدونه (قوله قد يكون سطحا الخ) هذان الفرعان مبنيان على القول بان المكان هو السطح (قوله فان مكانه ارض وهواء) فان المكان هنا مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي

شمول

شمول الجنس له واخراج السعد اياه بقوله لا يقتضى القسمة قال الفاضل عبد الحكيم اراد قبول القسمة الوهمية ليخرج الكم فانه يقتضى قبولها اهـ فقد تعرض المصنف لما لا يعنيه وترك ما يعنيه وقوله وباقى الاعراض النسبية هى الاعراض السبعة الباقية ثم ههنا ابحاث ثلاثة الاول ماقاله الفاضل عبد الحكيم خروج الاعراض النسبية انما يتم فيما سوى الاضافة على تقدير ان تكون النسبة جزأ من مفهومها وهو ممنوع لانها فى المشهور مقولات معروضة للنسبة وتصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض اهـ الثانى ان العرض مأخوذ فى تعريف الكيف وتصوره موقوف على تصور الغير اذ هو الموجود فى موضوع والجواب ان الموقوف مفهوم العرض والكيف ما يصدق عليه العرض وانما يلزم من توقفه توقفه لو كان ذاتيا الثالث ان بعض الكيفيات قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها لمعنى المدرك والمعلوم مثلا والجواب ان تصورات هذه الامور مرجحة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث واما الاعراض النسبية فان تصورها موقوف على تصور الغير معا ولا له كما نبه عليه السيد فى شرح المواقف (قوله والنقطة والوحدة) اى وخرجت النقطة والوحدة بناء على القولين السابقين من انهما نوع بسيط لم يدخلا تحت مقولة اومن الامور الاعتبارية وفى شرح المواقف ان اخراج النقطة والوحدة مبنى على القول بانهما من الامور الخارجية واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى (قوله واللاقسمة) لعدم دخولهما فى العرض اهـ ولذلك قال حفيد السعد الاحتراز عنهما على مذهب من لم يجعلهما من الامور الاعتبارية او من مقولة الكيف اهـ وبهذا تعلم ان قول المصنف بناء على

---

* الثانى قد تتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى

به سواء فرض واحدا او من كبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه فان مكانه مركب من سطح

فوقه (قوله كالسمك فى الماء الجارى) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا متحركا بتبعية

القولين الاولين تسامح والاولى ان يقول على القول بانهما نوع بسيط مستقل قد عرضه لاخراجهما على القول بانهما من الامور الاعتبارية كتعرضه لاخراج الجوهر الا ان اسناد اخراجهما لهذا القيد يقتضي انهما لولاه لم يخرجا مع انهما على القول بانهما من الاعتباريات لم يدخلا رأسا بخلاف الجوهر فانه من اول الامر لم يدخل (قوله لا على انهما من مقولة الكيف) اى لا بناء على هذا الاعتبار ثم على انهما من مقولة الكيف فالنقطة من الكيفات المختصة بالكميات واما الوحدة فليست داخلة تحت قسم من اقسامه قال منلازاده وقد يلتزم كونها من الكيفيات ويمنع انحصار الكيف فى الاقسام الاربعة المذكورة اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء وهو غير تام (وقوله كما قال الخ) اعلم اولا ان قوله اقتضاء اوليا جعله بعضهم راجعا لقوله لا يقتضى القسمة واللاقسمة كما صنع السيد فى شرح المواقف حيث قال و بقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقى والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اولياء بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف اه وكذلك صنع السعد فى التعريف المنقول هنا وصاحب حكمة العين جعله راجعا للاقسمة قال وانما قيد الاقتضاء بالاولى ليندرج فيه العلم بالمعلومات التى لا تنقسم فانه يقتضى اللاقسمة بواسطة وحدة المعلوم اه وعليه درج الفاضل عبد الحكيم فى حاشية المطول وقوله اقتضاء اوليا اى ذاتيا قيد لعدم اقتضاء اللاقسمة صرح به فى شرح الملخص قيد به ليدخل الكيف الذى يقتضى اللاقسمة لكن لا لذاته كالعلم بالبسيط الحقيقى فانه يقتضى عدم الانقسام لكن لا لذاته بل بسبب متعلقه وقيل انه قيد الاقتضاء مطلقا وفائدته فى اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المقتضية للقسمة بسبب عروض الكميات كالبياض القائم

الارض الساكن وسطح الماء المتحرك اولا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر اه مع حذف وحذف الفرع الثالث لطوله

حركة الماء (قوله ولما كانت حركة السطح الخ) اشار به لدفع ما يقال انه اذا تحرك السطح والحركة لا بد وان تقع فى مكان لانها من خواص

بالسطح

بناء على التنوين لا على انهما من مقولات الكيف وقوله كما قال اقتضاء اوليا

ولما كانت حركة السطح

شمل التقسيم الاقسام الاربعة ... لكون الانفصال

بالسطح او بسبب عروض الكميات لها كالعلمين المتعلقين بمعلومين فانهما يقتضيان القسمة لكن لا لذاتهما بل بسبب الكميات العارضة او المعروضة وفيه انه لا اقتضاء هنا وانما ذو قبول القسمة بالتبعية ام نظهر ان هذا القيد وهو قوله اقتضاء اوليا للادخال باتفاق وانما الخلاف فى رجوعه لاحدهما اولهما معا فقول المصنف وقوله مبتدأ ضميره يعود للسعد ومدخل خبره وقوله كما قال اقتضاء اوليا راجع لقوله مدخل والمعنى وقوله فى التعريف اقتضاء اوليا مدخل كما قال وقوله ومخرج عطف على قوله مدخل وهذا تصرف فى التعبير اوجب فى المعنى التغيير اذ قوله كما قال محض حشو على ان التنصيص عليه دون غيره يقتضى ان السعد لم يتعرض لفائدة غير هذا القيد ولما قال عند قوله فخرج الجوهر الخ قال وخرج بهذا القيد الخ والا فتعرضه للعز وعلى الادخال بهذا القيد وسكوته عما عداه يقتضى ان السعد لم يتكلم على غيره ثم فى عطف قوله ومخرج لا سيما وقد عقبه بقوله يعنى الخ يقتضى ان السعد جعل هذا القيد للادخال وللاخراج ولم يقل بالثانى بل لم يقل به احد ولو انه قال وقوله اقتضاء اوليا مدخل فى الحد كذا كما قال ومخرج ايضا يعنى كذا الخ لاستقام له المعنى الذى اراده والا فهذا التركيب مع قلاقته افسد الكلام وغير المرام ثم بعد ذلك ما ذكره من ان هذا القيد للاخراج لا يصح بالنسبة للصورة التى ذكرها وما قيل فى توجيهه ان قوله لا يقتضى القسمة ولا عدمها يقتضى ان العلم الذى هو من جملة افراد المعرف كذلك مع انه يقتضيهما فاخرج هذه الصورة من النفى بقوله اقتضاء اوليا واقتضاء العلم لها ثانوى فبنى على ان المراد بالنفى هو عدم الدخول فى التعريف لولا ذكر هذا القيد يعنى لو لم يذكر هذا القيد لم تدخل هذه الصورة وكانت منفية فهذا القيد اخرجها عن عدم الدخول وهو المعنى بالنفى الذى اراده ومثل هذا الاحتمال له نفى بل لو لم يذكر القيد يكون ذلك الفرد مسكوتا عنه وهذا امر لا يلتفت الى امثاله

مدخل فى الحد ومخرج يعنى من النفى لما يقتضيهما لكن اقتضاء ثانويا كالعلم من مقولة الكيف فان اقتضاءه للقسمة واللاقسمة ليس اقتضاء اوليا بالنظر لذاته بل ثانويا بالنظر

ولمناقشة الشارح فى مثاله ويظهر للناحل كلامه من اصله (قوله ومتى الخ) قال فى شرح الطوالع من الناس من انكر وجود الزمان محتجا

الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر وقد يتحرك

الجسم وكل جسم له مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان وحاصل الدفع ان المختص بالجسم هى الحركة الذاتية واما العرضية كما هنا فلا (قوله

فى التعريفات اذ يجرى ذلك فى كل قيد يذكر للادخال فانه لولا ذكره لم يدخل الفرد الذى قصد دخوله بذكره فيقال ان القيد للادخال بالنسبة لدخول ذلك الفرد وللاخراج بالنسبة لكون ذلك الفرد خرج من النفى ودخل فى الثبوت ويجرى ايضا فى القيد الذى يذكر للاخراج فيقال فيه هو للادخال ايضا على هذا الاعتبار بمعنى انه اخرج الفرد من صدق التعريف عليه وادخله ايضا فى عدم صدق التعريف عليه وهذا محض اغراب لم يسلكه احد من الاصحاب (قوله لكن لايخفى عليك) استدراك على الاحتياج لدخول العلم لهذا القيد لانه يغنى عنه غيره فذكره مستدرك لان قوله (فى محله مغن عنه فى ادخال ماذكر كالعلم) كلامه يقتضى ان المذكور غير العلم وان العلم ايضا من جملة الافراد التى يحتاج لادخالها ايضا مع ان المذكور هو نفس العلم (قوله اعنى قوله) راجع لقوله ذكر الثانى واستقامة التعبير هكذا قال الشيخ يس ولايخفى ان قيد فى محله مغن عن قوله اقتضاء اوليا فى ادخال العلم فهذا اخصر واسلس (قوله لايقتضيهما فى محله) اذ محله النفس الناطقة ان كان المعلوم كليا او آلاتها ان كان جزئيا او محسوسا قال السيد فى حاشية شرح المطالع اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها او فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت فى النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هى المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة لابذاتها وذلك لاينافى ارتسام الصورة فيها غاية ما فى الباب انها مالم نفتح البصر لم تدرك الجزء المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسمت فيها صورته وادركته قيل وهذا هو التحقيق لانا اذا ادركنا شيأ

بأن الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات وان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم

كالحجر الموضوع فى الماء الجارى على الارض) فان السطح القائم بالارض ساكن والسطح القائم بالهواء متحرك و يوضح كلامه قول

الى متعلقه لكن لايخفى عليك كما قال العلامة يس فى حواشيه ان قوله فى محله مغن فى ادخال ماذكر كالعلم عن ماذكر اعنى طوله اقتضاء اوليا فان العلم لايقتضيهما فى محله وان اقتضاهما فى متعلقه لان متعلق العلم

بعضها كالحجر الموضوع فى الماء الجارى على الارض وقد لايتحرك اصلا كما فى المواقف (متى) حصول) للجسم (خص بالازمان) جمع زمن كسبب واسباب وينقسم كالاين الى حقيقى وهو كون الشئ فى زمان لايفضل

بالبصر مثلا ورجعنا الى عقولنا وجدنا انه قد حصل لانفسنا حالة هي كيفية ادراكه بواسطتها اعتبار ذلك الشيء الجزئي عندنا اهـ بتصرف قال الفاضل عبد الحكيم في حواشي الخيالي من ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها اهـ فان قلت على ما حققه السيد من ارتسام صور الكليات والجزئيات في النفس الناطقة يلزم عليه انتقال العرض لان الصورة المرتسمة من الجزئي في احدى قوى النفس كالخيال مثلا تنتقل الى النفس وهذه الصورة عرض لانها من مقولة الكيف فبأي شيء يكون انتقالها للنفس الناطقة ان كان بذاتها فقد انتقل العرض بنفسه او بامر آخر حامل لتلك الصورة فليبين ويجري مثل هذا في انتقال صورة المدرك عن الحس المشترك الى خزانته الخيال مثلا والجواب ما حققه الجلال الدواني في شرح الهياكل انه حيثما اطلق تأدي الصورة فانما هو تأدي الروح الحامل للصورة او بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى اليه لا انتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله اهـ واراد بالروح الروح النفساني الذي هو عبارة عن بخار الاخلاط المستقر في الدماغ وقد سبق منا كلام في ذلك وقال في ذلك الشرح ايضا النفس الناطقة الى الاعتناء باستعمال الحواس الظاهرة مادامت صالحة لذلك اميل فمادامت في اليقظة فمدركاتها اجلى عندها فاذا تعطلت كانت مدركات القوى الباطنة اجلى وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان ذلك الجلاء اتم الا ان النفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن يقع لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل ما ليس في وسع غيرهم ايضا اهـ وفي هذا الكلام ايماء الى سر الرؤيا المنامية وما يقع للمريض عند غلبة المرض من مشاهدة صور لا يراها في الصحة وعند قرب خروج الروح ومكاشفات ذوي البصائر القوية

فالحادث اليوم يكون حادثا يوم الطوفان ولايخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان

المواقف قال الثاني انه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض

والنفوس الزكية فان النفس الناطقة بعوقها عن كمال ادراكها اشتغالها بتدبير الجسد فاذا تجردت عنه رجعت لعالمها العلوي وقد كانت قبل مدركة بدليل الخطاب بالست بربكم والاعتراف بذلك مع الجواب وانما عاقها هذا الشرك الكثيف الذي سجنت فيه فاذا فارقته او قرب فراقها له رجعت لعالم المجردات وحصل لها الكمال بتلك المدركات والى ذلك يشير الرئيس ابن سينا في قصيدة الروح بقوله

وتظل ساجعة على الدمن التي * درست بتكرار الرياح الاربع
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير عن الحمى * ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت مفارقة لكل مخالف * عنها حليف الترب غير مشيع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت * ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق * والعلم يرفع كل من لم يرفع

واعلم ان جعل العلم من مقولة الكيف اصطلاح الحكماء وفسروه بحصول صورة الشئ في العقل وهو مبني على القول بالوجود الذهني وقد اثبته الحكماء ونفاه المتكلمون والعلم بهذا المعنى يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا قال في شرح المواقف وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس عما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة في الاصطلاح اهـ اما على اصطلاح المتكلمين فلا يندرج تحت الكيف لنفيهم الوجود الذهني ولهم فيه تعريفات المختار منها كما في المواقف انه صفة توجب لمحلها تمييزا

لانه حينئذ يقضي العقل بأن جزأ منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن جزآ الزمان فيلزم منه وقوع

واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء لما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان

بين المعانى لا يحتمل النقيض قال العلامة الكلنبوي في حواشي العقائد لاخفاء ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما الثاني والثاني معلوما للاول ويسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت امر زائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وفسروه بانه صفة الخ فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة سمى تصورا وان تعلقت بها سمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوجوبها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه اه فان قلت اشعر كلامه بأن المتكلمين يقولون بمقولة الاضافة ومن يجعله منهم من مقولة الكيف يلزمه القول بالوجود الذهني وهم منكرون لهما قلت معنى كلامه انه على احد التعريفين يكون من مقولة الاضافة عند الحكماء كما انه على الثاني يكون من مقولة الكيف عندهم وفي حاشية المولى عبد الحكيم على الخيالي ان المعرفين للعلم بهذا التعريف يعني انه صفة الخ يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة بل هو صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك اه وعلى هذا التحقيق فلا يلزم من كونه من مقولة الكيف القول بالوجود الذهني فصح ان يجعل من مقولة الكيف عند المتكلمين كيفية الكيفيات النفسية قال شارح حكمة العين واعلم ان العقلاء اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين

الزمان في الزمان ويتسلسل وأجيب بأن تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر

فانه اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر

آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك

لما كان عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه اه قال فى شرح الصحائف وتعيين موضع النزاع عسر لان نزاعهم ان كان فى حصول الشئ الخارجى بعينه فى الذهن فهذا مما لم يذهبوا اليه وان كان فى حصول صورته مطلقا فذلك انكار امر ضرورى وان كان فى حصول صورته بالحيثية التى ذكرناه فله وجه لانه مما يمكن ان يتشكك فيه عاقل لكن ماذكرنا لاخفاء فى حقيته واراد بالحيثية التى ذكرها قوله قبل هذا الكلام ان معنى الوجود الذهنى ان يرتسم من حقيقة الشئ عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان فى الخارج لكان هو بعينه انتهى وبعد هذا كله فى المقام فوائد نفيسة تركناها ذكرها مخافة السآمة والملل وان كان فيما ذكرناه كفاية لمن تدبر وتأمل وعذرى فى اطالة الكلام فى هذا المبحث انه متعلق بالعلم وهو كثير الدوران فى الكتب وتشتبه مباحثه بعضها ببعض ولم ار للمتأخرين كلاما جامعا فيه وايضا العلم صفة العالم وقبيح بمن اتصف بتلك الصفة ان يكون جاهلا بحقيقتها واحكامها نفذ بعض تلك الاحكام * فقلما ان تجدها فى كتاب على هذا الاحكام (فافهم) امر بالفهم لدقة الكلام اذ قد اشتبه فيه المتعلق بالحل وهذا البحث الذى اورده الشيخ بس مندفع قال العلامة عبد الحكيم قوله فى محله ظرف مستقر حال من فاعل لا يقتضى والمعنى لا يقتضى القسمة حال كونه فى محله وفائدة هذا القيد الاشارة الى ان عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة ليس باعتبار التصور كما هو حال التوقف بل باعتبار الوجود والا لم يخرج الكم لعدم اقتضائه القسمة فى الذهن ضرورة ان تصوره لا يستلزم

فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتهما فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم

اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (قوله كالكون الكسوف الخ) مثلا اذا قال المنجم يقع الكسوف فى ساعة كذا وسمى ساعة فان تلك الساعة تستغرق حصول الكسوف ومثل ذلك صوم يوم فان الصوم يستغرق ذلك اليوم (قوله لما وقع فى بعض اجزائها) كما يقال مثلا سافر فلان فى شهر كذا ومات فلان فى سنة كذا (قوله يجوز فيه الاشتراك

تصور

ليس محلا له فافهم

و دريجان اول

عليه كالكون الكسوف له فى ساعة معينة وكالصوم لليوم وغير حقيقى وهو بخلافه كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع فى بعض اجزائها الان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك

تصور القسمة واللاقسمة الى ان قال واما ماقيل ان العلم الواحد والعاجين لا يقتضيان القسمة واللاقسمة فى محلهما اعنى الذهن فمع قوله فى محله لاحاجة لقوله اوليا فانما يرد لو كان فى محله متعلقا بالقسمة واللاقسمة و يكون المعنى لايقتضى انقسام محله ولا عدم انقسامه وهو فاسد والالم تخرج النقطة فتأمل (قوله وقد اورد العلامة) عبارته هكذا واعترض ايضا بالكيفية المركبة لتوقف تصورها على تصور اجزائها اللهم الا ان يراد بالغير ماهو خارج عنه حقيقة على ماهو المناسب لاصطلاح المتكلمين من ان الغير مايتصور الانفكاك فيه من الجانبين واعترض ايضا بالكيفية النظرية وانت خبير بانه لااشكال بنفس الكيفية النظرية التى لايكون العلم بها نظريا بل بالكيفية التى ادراكها نظرى اللهم الا ان يقال المقصود بالتوقف المنفى التوقف الذاتى الذى لايمكن زواله اصلا كما فى الاعراض النسبية بخلاف المعلوم النظرى فانه قد يكون ضروريا للنفوس القدسية (قوله كالمزوزة) هى كيفية مركبة من الحلاوة والحموضة فتعقلها يتوقف على تعقل جزءها (قوله كالعلم النظرى) دخل فيه التصور والتصديق لكن فى حاشية العلامة السيالكوتى وكذا الكيفية المكتسبة بالحد والرسم له وقال الخطائى لكن يرد عليه اى التعريف الكيفية المركبة لتوقف تصورها على القول الشارح اه وقضيته تخصيص ذلك بالتصور وهو الظاهر لانها التى يعقل فيها التركيب اما التصديق فانه بسيط لانه ادراك متعلق بالنسبة عند الحكماء وهى بسيطة اللهم الا ان يقال بتركيبه على مذهب الامام او ان العلم التصديقى متوقف على مايفيده من الدليل كما قيل (قوله معناه عند المتكلمين) وهو المنفك قال المحقق السيالكوتى المراد بالغير الخارج لانه المتبادر الى الذهن لا لان الجزء ليس عين الكل ولا غيره اذ هو اصطلاح بعض قدماء المتكلمين والتعريف للحكماء المتأخرين

منه تسلسل (قوله على خمسة اقوال) لانه اما وجودى او اعتبارى وعلى الاول اما ان يكون جوهرا مجردا او اجيا او جسما او اما ان يكون عرضا

الخ) فان الكسوف مثلا يقارن زمنه حوادث كثيرة ولا كذلك المكان الحقيقى لزيد فانه لايشاركه فيه عمرو (قوله على خمسة اقوال) على

وقد اورد العلامة شيخ الاسلام الهروى حفيد السعد ايضا على التعريف الكيفية المركبة كالمزوزة والنظرية كالعلم النظرى فان كلا منهما يتوقف تعقله على تعقل الغير كما لايخفى فلا يكون التعريف بما لايتوقف جامعا واجاب بأن المراد بالغير الواقع فى التعريف معناه عند المتكلمين وهو المنفك لا اللغويين وهو المخالف وحينئذ يكون المعنى الكيف عرض لايتوقف تعقله على تعقل ماينفك عنه وان توقف على ما يخالفه ولا ينفك عنه فتخرج الاضافات كما تقدم كالضرب من مقولة الفعل فانه يتوقف على تعقل ماينفك عنه وهو الذات الضارب وتدخل الكيفية المركبة كغيرها

بأن تتصف اشياء كثيرة بالكون فى زمان معين بخلاف الاين فى المكان الحقيقى والزمن لغة مدة قابلة للقسمة ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير قاله فى المصباح واختلفوا فى حقيقته اصطلاحا على خمسة اقوال [illegible]

فانها لا يتوقف تعقلها على امر ينفك عنها وان توقف على تعقل امر يخالف لا ينفك وهو مجموع ماتركب منه كحلاوة الرمان وحموضته فان مجموعهما لا ينفك عن المزوزة فهي موقوفة على تعقل غير بمعنى غير موقوفة على تعقله بمعنى آخر وبان المراد بالمنفي في قوله لا يتوقف تعقله لزوم التوقف وحينئذ يصدق على العلم النظري انه عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير بل قد يكون كذلك كما في حقنا وقد لا يكون كما في حق الملك وقد وضحته غاية التوضيح (الكيفيات اربع) ووجه الحصر

فقيل انه جوهر مجرد عن المادة لا يقبل العدم لذاته وقيل الفلك الاعظم وقيل حركته وقيل مقدار حركته ومذهب الاشاعرة انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم ازالة لابهامه وقد ينعاكس بحسب ماهو متصور فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس اذا كان المخاطب

(قوله غير بمعنى بالتنوين فيهما و بمعنى صفة لغير) اى ملتبس بمعنى وهو المخالف (قوله بمعنى آخر) وهو المنفك (قوله وبأن المنفي) عطف على قوله بأن المراد وهما في الحقيقة جواب واحد فالمراد الاول ادخال الكيفية المركبة والمراد الثاني ادخال العلم النظري قال العلامة السيالكوتي والمراد بالغير الخارج ومعنى التوقف ان لا يمكن التصور بدونه اصلا فلا يرد الكيفية المركبة لان تصورها يتوقف على تصور اجزائها لا على امر خارج وكذا الكيفية المكتسبة بالحد والرسم اذ لا توقف فيها بمعنى عدم امكان التصور بدونها الامكان حصولها بالبداهة وهو راجع لكلام الحفيد (قوله وحينئذ يصدق على العلم) قيل في ايراد العلم النظري وجوابه بحث اما الاول فلان العلم النظري تدرك حقيقته بانه المحتاج للتأمل من غير توقف على تعقل الغير انما الذي يتوقف على الدليل حصوله واما الثاني فلان علم الملك لا يقال انه نظري اهـ وفيه انه ليس المراد بالعلم النظري مفهومه بل ذاته وان المراد الملك بفتح اللام فذكر سبحانه بجانبه يوهم انه الرب وليس كذلك وقوله لا يقال انه نظري قد يقال انه في حد ذاته نظري باعتبار اكتسابه للبشر له وحصوله للملك بلا نظر لا يخرجه عن كونه نظريا في الواقع على ان قول الحفيد قد يكون ضروريا بالنسبة للنفوس القدسية اراد بهم ما يشمل خواص البشر كالانبياء والاولياء يؤيد ذلك ما نقلنا سابقا عن شرح الهياكل والمصنف قصره على الملك والقصر تقصير فلا يكن من القاصرين وقد وضحته اى ايراد الحفيد وجوابه وهو كذلك جزاه الله خيرا ﴿ فائدة ﴾ الكيفيات اربعة سلك المصنف رحمه الله هنا ما هو عادته في مقام التقاسيم من تشتيت الاقسام واخفاء المرام وانا اذكر لك حاصله موضحا بما ذكره القوم فاذا تحرر عندك وتدبرته اتضح لك ما ذكرته ولم يتشوش فكرك بما نذكره من المناقشات معه قال منلا زاده الكيف جنس تحته انواع

غير قار اما حركة او مقدارها (قوله فقيل انه جوهر مجرد) اى ليس بجسم ولا جسماني لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده

القول الاول منها والاخير لا يندرج تحت مقولة لانه على الاول يكون من اقسام الواجب كالعقول والنفوس والمندرج تحت المقولات هو

اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية ووجه ضبطوا ان الكيفية اما ان تكون بحيث لا تعرض الشئ الا بواسطة الكمية وهي المختصة بالكمية اولا تكون كذلك وحينئذ اما ان تكون مدركة باحدى الحواس الظاهرة المحسوسة اولا وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس فهي النفسانية اولا ونتحصر بحكم الاستقراء في الاستعدادية اما الكيفيات المحسوسة فهي اما راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات واما غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات وكانهم ذهبوا اولا الكيفيات المحسوسة بالانفعالات لكونها اسبابا بالانفعالات الحواس ولما كانت الراسخة منها لرسوخها اقوى من غيرها في كونها انفعالا بهذا المعنى خصصت باسم الانفعالية بزيادة ياء النسبة للتوكيد والمبالغة على مثال احمرى لشديد الحمرة فزال عنها اسم الانفعال الذى كان متناولا لها في اول الوضع واستمرار الانفعال مختصا بغير الراسخة واما الكيفيات النفسانية فهي ايضا اما راسخة كصنعة الكتابة للمتدرب فيها وتسمى ملكات او غير راسخة كالكتابة لغير المتدرب وتسمى حالات واما الكيفات المختصة بالكميات فاما ان تكون مختصة بالكميات المتصلة كالتثليث والتربيع والاستقامة والانحناء او المنفصلة كالزوجية والفردية واما الكيفيات الاستعدادية فاما ان تكون استعدادا نحو القبول كاللين والممراضية وتسمى ضعفا ولا قوة او نحو اللاقبول كالصلابة والمصحاحية وتسمى قوة اهـ كلامه وهو حاصل ما ذكر في الفائدة محررا موضحا مستوفيا لجميع الاقسام بخلاف ماهنا وليت ان المصنف رحمه الله اقتصر على نقل مثل هذه العبارة واغنى الناظر في كلامه عن التكلفات الآتية وفي شرح المواقف ان مأخذ الحصر في الاقسام الاربعة هو الاستقراء ومنهم من اراد ترديده بين النفي والاثبات فذكر

بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه

الممكن لانها اجناس عالية للممكنات وعلى الاخير هو امر اعتباري وعلى الثاني من مقولة الجوهر وعلى الثالث من مقولة الاين وعلى الرابع من

وجوها اربعة ثم ساق تلك الوجوه ونقضها (قوله ان الهيئة المرسومة) لايخفى انه لم يتقدم فى كلامه ذكر الهيئة وانما وقع ذلك فى تعريف المتقدمين بانه هيئة قارة لاتقتضى قسمة ولا نسبة لذاته والجواب انه جعل المقسم الهيئة لانها فى التقسيم اظهر من اخذ العرض فيه وفى المطول الهيئة والعرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله اه اى عروضه لغيره وحصوله فى نفسه (قوله بالمقدار) اراد به ما يشمل المتصل والمنفصل فالزوجية والفردية يرجعان للثانى والاستقامة وما عطف عليها يرجعان للاول فان قلت الكم عرض وما ذكر عرض ايضا فيلزم قيام العرض بالعرض قلت اما الزوجية والفردية وغيرهما من بقية ما يعرض للعدد فلا اشكال فيه لان كلا من المعروض والعارض امر اعتبارى وانما الكلام فى كيفيات الكميات المتصلة وقيام العرض بالعرض جائز عند الحكماء كقيام السرعة والبطوء بالحركة والخشونة والملاسة بالسطح وفى المواقف لايجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة ثم ذكر ادلة الفريقين وضعفها فتأمل فهذا مبنى على جواز قيام العرض بالعرض على ان معنى القيام الاختصاص كاختصاص النعت بالمنعوت لا على ان معنى القيام التبعية فى التحيز فلا يجوز قيام العرض بالعرض كلام مجمل (قوله كالاستقامة والانحناء) لاخفاء فى عروضهما للمقدار كما مر عن منلا زاده واما الطول والعرض فهما نفس المقدار وليسا من الكيفيات المختصة به ولذلك مثل القوم للكيفيات المختصة بالكم المتصل بالتثليث والتربيع وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح والخطوط كالاستقامة والانحناء ولم يذكروا الطول والعرض واما ما قيل ان الاستقامة والانحناء من مقولة الوضع كما ان الطول والعرض من مقولة الكم فلا يصح التمثيل بهذه الاربعة للكم ويمكن الجواب بان فى الكلام حذف مضاف

بمحال ورد نقدا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال

مقولة الكم (قوله هى النسبة المتكررة الخ) فسر ذلك بقوله اى النسبة التى لا تعقل الخ ومعناه ان تعقل النسبتان معا من غير ان تتقدم احداهما

ان الهيئة المرسومة اما ان تكون مختصة بالمقدار اولا الاول كيفيات الكميات كالزوجية والفردية والاستقامة والانحناء والطول والعرض والنقطة

مستحضرا الطلوع واذا قيل متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا مجىء زيد كما فى المواقف (ونسبة تكررت اضافه) يعنى مقولة الاضافة هى النسبة المتكررة اى

اى

اى كيفية الاستقامة والانحناء الخ فغير مستقيم لان الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض مع نسبتها الى الامور الخارجية ومعلوم ان الاستقامة والانحناء قائمان بالسطح او الخط ولا شئ منهما اذا اجزاء لانهما عرض ولو سلم ان لهما اجزاء فليس هناك نسبة للخارج كما يظهر بادنى تخيل واما قوله ويمكن الجواب بان فى الكلام حذف مضاف اى كيفية الاستقامة والانحناء ففيه انه على هذا التقدير لا يكونان من الكيفيات المختصة بالكميات بل من الكيفيات المختصة بما له وضع ولم يقل بذلك احد لاتفاقهم على انحصار الكيف فى الاربعة المذكورة نعم يصح الجواب بالنسبة للطول والعرض اى كيفية الطول والعرض اللذين هما من المقدار (قوله على انهما من الكيف) فيه ان النقطة لا مقدار لها الا ان يلاحظ ما تنتهى بها من الخط كذا قيل ولا معنى لهذا السؤال والجواب لان معنى كلام المصنف ان النقطة على تقدير ان تكون وجودية تكون من الكيفيات المختصة بالكميات فلم يعتبر فيها مقدار بذاتها لانها لا تنقسم وانما اعتبر عروضها للمقدار واين هذا من ذالك (قوله من هذا القبيل) اى الكيفيات المختصة بالكميات لقيامها بالخط الذى هو كم (قوله الاول المحسوسة) وتنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة فهى اذن اما ملموسات او مبصرات او مسموعات او مذوقات او مشمومات وذهب الشيخ فى الشفاء الى ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة فهى لا تفيد فى تعريفها ما يفيد الاحساس بها قال شارح حكمة العين وفيه بحث لان الحس لا يقدر الا على ادراك الجزئى من حيث هو جزئى واما الماهية الكلية فلا يدركها الا العقل ولكل واحد من المحسوسات ماهية كلية هو مندرج تحتها فيجوز تعريفاتها بحسب ماهياتها الكلية بالاقوال الشارحة على وجه يدل عليها بالحقيقة واما الحس فلا يفيد تعريف

لازما للاخص لا يلزم ان يكون لازما للاعم فلا يلزم المحال من عدمه مطلقا وحينئذ جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته كذا فى شرح الطوالع وكتب

على الاخرى ثم ان تعقل النسبتين معا لا يستلزم ان يكون ذلك بطريق

على انهما من الكيف من هذا القبيل الا ان يمنع الحصر والثانى اما ان يتعلق به ... الادراك اولا الاول المحسوسات

الماهية اصلا نعم تعريفها على وجه لا يشتمل على الاضافات والاعتبارات ويفيد ماهيتها بالحقيقة عسر (قوله وهي اما راسخة) قال في شرح حكمة العين الكيفيات المحسوسة ان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل فهي الانفعالات وان كانت راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر فهي الانفعاليات وسمى هذا النوع بهذا الاسم اي الانفعالات والانفعاليات لانفعال الحواس عنها وانما سميت الكيفيات الغير المستقرة بالانفعالات مع انها انفعالية ايضا لاجل العلة المذكورة تمييزا لها عن المستقرة وانما لم تعكس التسمية لان غير المستقرة لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت من اطلاق اسم جنسها عليها بل اقتصر في تسميتها على الانفعالات اهـ وتقدم مثله في كلام منلازاده وفي شرح المواقف نظيره الا انه علل تسميته بالانفعالات بانها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له وذكر اليوسي في حاشية المختصر المنطقي هذه الاقسام الاربعة فقال الكيفيات المحسوسة اما راسخة كحلاوة العسل وصفرة الذهب وتسمى انفعالية او غير راسخة كحمرة الخجل وتسمى انفعالا ثم ذكر بقية الاقسام وانا اظن ان ما هنا مأخذه كلام اليوسي والمصنف خلط احد القسمين بالآخر فان قوله وهي اما راسخة كحلاوة العسل وحرارة النار صوابه ان يقول بعده وتسمى انفعاليات وقوله او غير راسخة سريعة الزوال وقوله وتسمى انفعالية صوابه انفعالات فقد حذف اسم هذا القسم وسماه باسم مقابله والصواب ما قلناه ونقلناه (قوله لانفعالات موضوعاتها بها) هذا وجه ثان للتسمية ذكره في المواقف ايضا قال الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما

وهي اما راسخة كحلاوة العسل وحرارة النار او غير راسخة سريعة الزوال وتسمى انفعالية لانفعالات موضوعاتها بها

بعض الفضلاء بهامش الشرح لمذكور مذهب ذلك القائل اطلاق الواجب على الزمان ويقال لهم دهريون اهـ (قوله وقيل الفلك) الاعظم

القصد لهما بل معناه ان تعقل ذات الاب بوصف كونه ابا يستلزم

المستفاد من انفعال وقع فى موادهما اهـ وبهذا تعلم انه كان الاولى ان يقول لانفعال موادها اذ الموضوع هو ما قام به العرض وهو الجسم وليس هو المنفعل بل هيولاه ومادته تأمل (قوله كحمرة الخجل) الخجل التحير والدهش من الاستحياء وقد خجل خجلا واخجله غيره والخجل ايضا سوء احتمال الغناء وفى الحديث اذا شبعتن خجلتن اى أشرتن وبطرتن ورجل خجل وبه خجلة اى حياء كذا فى الصحاح وسبب تلك الحمرة والصفرة ذكرته فى شرح النزهة (ووجلة) الوجل فى الصحاح الوجل الخوف تقول منه وجل وجلا وموجلا بالفتح وفى المشكل المستقبل فيه اربع لغات يوجل ويأجل وييجل وييجل بكسر الياء وتقول انى منه لاوجل ولا يقال فى المؤنث وجلاء ولكن وجلة اهـ ثم التمثيل فى سائر الكتب بصفرة الوجل وما ادرى ما الداعى لمخالفته فان الوجلة المرة من الوجل ان قرئ بفتح الواو فان قرئ بكسرها يكون اسما للهيئة وربما استقام بجعل الاضافة على معنى اللام اى الهيئة الحاصلة لاجل الوجل وتلك الهيئة هى الصفرة وقد كان يستغنى عن هذا التأويل بما شاع فى التعبير من اول الامر (قوله او بطيئة) اى بطيئة الزوال وهذا مقابل قوله سريعة الزوال فجعل غير الراسخة قسمين سريعة الزوال وبطيئته وهذا التقسيم لم يذهب اليه احد والتمثيل بملوحة الماء باطل فانه من قبيل حلاوة العسل وصفرة الذهب فيكون من الكيفية الراسخة والحاصل ان الكيفية المحسوسة منحصرة فى قسمين اما راسخة او غير راسخة واما تقسيم غير الراسخة الى سريعة الزوال وبطيئته فمن تصرفاته التى لا يتابع عليها ولعله تخيل ان ملوحة الماء قد تذهب بالتقطير فلا تكون راسخة لزوالها فنقول له وكذلك صفرة الذهب تزول بتدابير طلاب الاكسير وحلاوة العسل تزول بالاحراق فلم يبق لنا كيفية راسخة اذا نظرنا لهذه الاعتبارات (قوله والثانى) اى ما لا يتعلق به ادركات (قوله الملكات جمع ملكة) وهى كيفية راسخة فى النفس وليست عبارة عن احضارها

كحمرة الخجل وصفرة الوجل وبطيئة كملوحة الماء والثانى اما ان يوجب كمالا اولا الاول الملكات كملكيات العلم والكتابة وليست عبارة عن احضار ما ذكر بل عن الاقتدار عليه بلا كلفة ولا احضار ...

لان الفلك الاعظم محيط بالاجسام والزمان ايضا محيط بالاجسام وخلل هذا القياس ظاهر لانه استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج

ويستعقب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابنا واذا تعقلته كذلك انتقلت

والفرق بينها وبين الاحوال بالعرض لا بالذات كما ظن

ماذكر مراده به العلم والكتابة وكأنه قاس على ملكة العلم المنقسمة الى ملكة الاستحضار وملكة الاستحصال ملكة الكتابة وهو قياس غير معقول وماقيل وليست اى ملكة العلم الخ حتى يكون من مقولة الفعل فممنوع لان الاحضار على هذا التقدير اثر ناشئ عنها فلا يلزم من كونه من مقولة الفعل ان تكون هى كذلك (قوله والفرق بينها وبين الاحوال) قال فى شرح حكمة العين والفرق بينهما اى بين الحال والملكة بالعوارض المفارقة دون الفصول اذ لو كانت بالفصول لامتنع ان تكون الكيفية النفسانية الواحدة حالا او عكسه واللازم باطل لان الصفة النفسانية اول حدوثها تكون حالا ثم هى بعينها اذا استحكمت تصير ملكة ولهذا يكون شئ واحد حالا بالنسبة الى احد ملكة بالنسبة الى آخر وفيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعى عند المشائين اه اقول لو سلم هذا البحث للزم ان الكلى المشكك بالقوة والضعف انواع مختلفة وفيه توقف فتدبر (قوله كما ظن) راجع لقوله لا بالذات وقوله فان قويت الخ اشارة للفرق وقوله عسرة الزوال كالتفسير له قويت وكذا قال فى تاليه وتداخل المصنف بتسمية هذا النوع ويسمى كيفيات نفسانية اه قال عبد الحكيم اى اختص من بين الاجسام العنصرية بذوات الانفس مطلقا ان قلنا بوجود الصحة والمرض فى النبات او الانفس الحيوانية ان قلنا بعدمها فيه وسمعت من شيخنا المحقق الامير حسين قراءته المطول ان الثانى هو التحقيق واقول بل التحقيق الاول كما يشعر بذلك تقديمه وقد بين فى علم الطب ان النباتات يعرض لها القوة والضعف لان لها مزاجا واعمارا مقدرة اذا جاوزتها بطل فعلها غاية ما فى الباب انهم يعبرون بهما عن الصحة والمرض اذ لا معنى للصحة الا بقاء المزاج الاصلى والمرض الخروج والانحراف عنه وهذا محقق فى النباتات واما ما قاله القاضى مير من ان معنى كونها مختصة بذوات الانفس الحيوانية انها تكون من بين الاجسام

لفقد شرطه وهو الاختلاف فى الكيف على ان الاحاطة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا لان احاطة الزمان انما هى بالانطباق والفالبس

لتعقل ذات الاب بوصف كونه ابا وهكذا وبهذا التقرير يندفع ما يقال

للحيوان

فان فوبت عبيرة الزوال فلكات وان وهنت سهلة الزوال فاحوال والثانى المعدات وهى مايوجب استعدادا مريع الانفعال ويسمى بلاقوة كاللين الموجب للانقسام بسهولة والتعبير عن هذا سلب مقابله لكونه ليس له اسم محصل له لا يوجب انه عدمى كما ظن بل هو امر وجودى كما هو ظاهر مقولة الاضافة وتسمى النسبة المتكررة

النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى قال بعض شيوخنا وهذا دور معى لا سبق فلا اشكال اهـ فخرج بتكرر النسبة بالمعنى المذكور سائر الاعراض

هو في حد ذاته مقولة عرض

للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره اهـ من المجازفات العظيمة لان الصفات قائمة بذاته تعالى وتقدس كالارادة والعلم ونحوهما ليسا من قبيل العرض تعالى الله سبحانه وكلامنا هنا فى الكيفية التى هى عرض والثانى المعدات جمع معد وهو ما يتوقف عليه المطلوب دون ان يجامعه ومثلوا له بالخطوات الموصلة الى المقصد وبالحركات الفكرية المؤدية الى المطلوب وما هنا ليس من هذا القبيل اذ المراد هنا الكيفية القائمة بالجسم الذى يستعد بسببها للقبول او عدمه قال فى المحصل وثالثها اى ثالث الكيفيات التهيئ للدفع للتأثر وهو القوة او للتأثير وهو اللاقوة واين هذا من ذلك (قوله استعداد سريع الانفعال) قيل يقرا بالاضافة اهـ فالمعنى استعداد جسم سريع الانفعال لقبوله كذا وهو صحيح (قوله بسبب مقابله) مقابله هو قوة المعنى بالصحة والصلابة مثلا لا يوجب خبر التعبير والمعنى ان التعبير عنه بالسلب اى بقولنا اللاقوة لانه ليس له اسم محصل اى ثبوتى لا لانه امر عدمى وقوله كما ظن راجع للقول بانه عدمى (قوله بل هو امر وجودى) اما الحكماء فقالوا بوجوده واما المتكلمون فقالوا انه امر عدمى وقد ذكر فى المحصل القولين فالتعريف السابق المنقول عنه على قول الحكماء انه وجودى وقال عند الكلام من طرف المتكلمين واما الصلابة فهى عبارة عن عدم التأليف بناء على القول بالجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا اهـ هذا ويرد على المصنف مؤاخذات الاولى انه تعرض لاحد قسمى الاستعداد

كذلك فلا يتحد الحد الوسط (قوله وقيل حركته) اى الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا كذلك ومنع بأن الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اذ لا يوصف الزمان بأنه سريع او بطيء وايضا القياس المذكور قياس من الشكل الثانى من موجبتين وفيه ما تقدم (قوله وقيل مقدار حركته) وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجاجه فيه طول تركناه لذلك (قوله ومذهب الاشاعرة) قال فى

ان النفس لا تلتفت لشيئين معا فما معنى تعقل النسبتين معا (قوله وهذا دور معى) اى لا تقدم فيه لاحد الامرين على الآخر المتقدم عليه ايضا

وهو اللين وترك مقابله وهو الصلابة الثانية ان كلامه يشعر بالاختلاف في انه وجودي او عدمي عند الحكماء لانه بصدد تقرير مذهبهم مع ان الخلاف في ذلك بينهم وبين المتكلمين الثالثة قوله ليس له اسم محصل حق التعبير مفهوم محصل اى مفهوم ثبوتي والا فلا يقال في مثل ذلك اسم محصل الرابعة انه ان اراد بقوله اسم محصل يعني ليس حرف النفي جزأ منه فممنوع لان له اسما كذلك وهو الضعف ومقابله يعبر عنه بالقوة قال القاضي مير في شرح هذا القسم والى كيفيات استعدادية نحو الدفع كالصلابة وتسمى قوة او نحو الانفعال كاللين ويسمى ضعفا اه وفي شرح حكمة العين الكيفية الاستعدادية وتسمى قوة ان كانت نحوا للانفعال كالمُصَاحِيَة والصلابة وضعفا ولا قوة ان كانت نحو الانفعال كالمُمْرَاضِيَة واللين الخامسة قوله كاللين الموجب للانقسام صوابه الانغماز وذلك كالعجين فانه يقبل الغمز بالاصبع والا فالصلابة توجب الانقسام الفعلي قال القاضي مير واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة والحق ما ذهب اليه المصنف يعني الابهري لما ذكره الامام من ان الجسم اللين هو الذي يتغمز فهنالك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني تشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة

شرح المقاصد القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد الخ وذكر نحو ما هنا فعلم ان هذا ليس اصطلاح خصوص الاشاعرة ثم قال وكذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب

حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه كما في الدور السبقي المستلزم للمحال بل

ولا

ولاصلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية اهـ فسقط ما قيل ان اللين من الكيفيات المحسوسة مقولة الاضافة (قوله وهى نسبة لاتعقل الخ) التعريف المذكور للمضاف الحقيقى ويسمى المجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا كذا فى شرح المقاصد الخ وفى المواقف ان التعريف المذكور يعنى تعريف الاضافة بانها نسبة للاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروض لهذا العارض ايضا اضافة ايضا وكذا تقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف تطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما اهـ قال فى شرح المقاصد وما وقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا تسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد تطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة (قوله لاتعقل الا بالقياس اليها) اى الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة ومعناه ان تعقل النسبتين معا لاتقدم لاحدهما على الاخرى فخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لشئ آخر كالملزومات البينة بالنسبة للوازمها (قوله وهو دور معى) اى لاتقدم فيه لاحد الامرين على الآخر المتقدم عليه ايضا حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه كما فى الدور السبقى المستلزم للمحال المذكور بل النسبتان موجودتان معا فى الذهن ومن خواص المضاف التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما عدم الآخر فيه. واوردوا ههنا بحثا أن المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم

وهى نسبة لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى لاتعقل الا بالنسبة اليها اقول وهو دور معى لاسبقى

قدر ما يكتب صفحة والبرمى قدر ما ينطبخ مرجل لحما (تنبيه) لا يكون الزمان داخلا تحت مقولة على القول الاول كالاخير لانه على الاول يكون من اقسام الواجب والمندرج تحت المقدرات الاجناس العالية للممكنات على الاخير يكون امرا اعتباريا وعلى الثانى من مقولة الجوهر وعلى الرابع من مقولة الكم ووقع فى مقولات السيد ههنا سهو وقد تكلمنا عليه

النسبتان موجودتان معا فى الذهن على النحو الذى ذكرناه فتدبر (قوله

الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى كان به متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للتضايف بين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين المعتبرين باق بحاله (قوله سواء كانتا متفقتين الخ) تعميم فى النسبتين قال فى المواقف وشرحه يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالاب والابن فان البنوة والابوة متخالفان بالماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان حقيقته شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية اولا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانى انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما تثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها صفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها وقد لا تكون الاضافة لصفة حقيقية اى فى شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذا المتياسر اه وفى شرح المقاصد النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون موافقة فى الجانبين كالاخوة وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك

فى الحاشية الكبرى (قوله وتعقل النسبتين معا) تعقل النسبتين معا لا يستلزم ان يكون ذلك بطريق القصد لهما حتى يرد ان يقال ان النفس لا

على ان هذا لا يرد الخ) اى ان الاحتياج لاخراج اللوازم البينة انما يتم ان لو كان تصور اللوازم وتعقلها مستلزما لتصور وتعقل الملزومات ايضا وليس كذلك فانه اذا تصور اللازم البين بالمعنى الاخص انتقل الى لازمه

فلا اشكال سواء كانتا متفقتين كالاخوة او مختلفتين كالابوة والعمومة والامومة والزيادة فان الاخوة لا تعقل الا باخرى وهى الاخوة والابوة لا تعقل الا باخرى وهى البنوة وكذلك الامومة والعمومة لا تعقل الا باخرى وهى الولدية وولدية الاخ لا تعقل الا باخرى

النسبة وتعقل النسبتين معا كان تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شئ آخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا لا يرد الا اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات (نحو ابوة) فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وهى نسبة تعقل بالنسبة الى

حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر من حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بماله العلم وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف المعلومية وقد لا تفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شئ منهما (قوله فكل اضافة نسبة) تفريع على التعريف اذ قد استفيد منه ان كلا من المتوقف والمتوقف عليه نسبة ولا كذلك النسبة بالمعنى الاعم وتقدم توضيح ذلك في الكلام على البسملة (قوله بالمعنى الاخص) اي النسبة المتكررة وهي المقولة (قوله بالمعنى الاعم) وهي ما يتوقف تعقله على تعقل شئ آخر (قوله ونحن نقول النسبة مطلقا امر اعتباري) قال الفخر في المحصل اما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير ايضا يكون حالا في المحل فيكون حلوله زائدا عليه ولزم التسلسل ولان كل حادث محدث فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى وهو محال ولان الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على ان الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصول وجودها لماهيتها اضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هذا

تلتفت لشيئين معا بل معناه ان تعقل ذات الاب بوصف كونه ابا يستعقب ويستلزم تعقل ذات الابن فاذا انتقلت النفس للابن وتعقلته بوصف

ولا ينعكس بان ينتقل منه الى الملزوم ايضا على ان هذا خارج بكون المتعقل نسبة والملزومات ليست كذلك (قوله اخص من مطلق النسبة) اي التي هي متحققة في المقولات السبعة النسبية ووجه ذلك بقوله لانه يكفي الخ وحاصله ان الجسم اذا حصل في المكان تحقق هناك امران حصول ذاته

وهي النقص فكل اضافة نسبة ولا عكس فان النسبة وان كانت موقوفة في تعقلها على شئ آخر لا يلزم ان يكون ذلك الشئ نسبة ولا موقوفا عليها كما نبه على ذلك العلامة النجاري نوع تنبيه في حواشيه على المحلي اقول وحينئذ تكون النسبة عندهم بالمعنى الاخص عرضا موجودا هو هذه المقولة واما بالمعنى الاعم فتارة تكون كذلك

الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة لانها تكفي

خلف (قوله كما فى باقى المقولات) وهى الاعراض النسبية كما تقدم التنبيه عليه فى مقولة الكيف (قوله كما فى النسبة العدمية) كتقدم القديم الذى هو سلب العدم السابق عنه ولا شك ان النسبة عدمية كذا قيل (قوله كما تقدم راجع للنفى) يشير لقوله سابقا النسبة عندهم بالمعنى الاخص عرض موجود (قوله كما هو العادة حشو) لاطائل تحته (قوله كالملك) اى مالكيته للاشياء وهو نسبة تتوقف على المملوكية كعكسه (قوله عن قولهم) عن بمعنى فى وعن فى قوله عن وصفه على بابها متعلق بامتناعهم ولا تخفى ركاكة هذا التركيب بزيادة وتبارك قبله الموهم تعلقه به وهو شنيع ولو انه قصر المسافة فى التعبير وقال وقد رد عليهم بانهم يصفونه بما هو اضافة مع امتناعهم عن وصفه بما هو وجودى لسلم الكلام عن هذه التعقيدات واعلم ان كلامه قد يفيد قصر وصفه تعالى بالامور الاضافية عندهم وليس كذلك وبيان مذهبهم انهم يجعلونه تعالى واحدا من كل وجه فليس ثم الا الذات وتلك الصفات المتصفة بها كالقدرة والارادة والعلم وغيرها مرجعها الذات بحسب التعلقات المخصوصة فالصفات الوجودية عندنا مرجعها عندهم لامور اضافية ويصفونه ايضا بالصفات الوجودية عندنا ككونه قبل العالم بالسلبية ايضا قال الدوانى فى شرح الهياكل وصفاته تعالى ترجع الى اضافات محضة والذى نفينا عن الواجب هى الصفات الحقيقية المتازمة لكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فكما مر من العلم والقدرة واما السلبية فكالقدوسية فانها عبارة عن سلب النقائص واما الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيأ او حقيقة (قوله بما هو وجودى) المثبت للصفات الوجودية اهل السنة وما عداهم من الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء

عرضا موجودا كما فى باقى المقولات الآتية فان جميعها نسب وتارة لا كما فى النسبة العدمية ونحن نقول النسبة مطلقا امر اعتبارى ليس عرضا موجودا كما تقدم وقد رد عليهم بانهم يصفونه بما هو اضافة كالملك مع امتناعهم قبحهم الله تعالى عن وصفه بما هو وجودى فكيف يجعلون

كونه ابنا انتقلت النفس لتعقل ذات الاب بوصف كونه ابا وهكذا وهذا معنى كون النسبة متكررة وبهذا ظهر خروج اللوازم البينة

فى المكان وذات المكان فذلك الحصول نسبة بينهما فاذا وحظ الجسم بوصف كونه متمكنا والمكان بوصف كونه متمكنا فيه تحقق نسبتان متكررتان معقولة احداهما بالقياس الى الاخرى وبالعكس فالامر

نافون لها وهموا القائلين بها بالصفاتية قال فى شرح المقاصد وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال ثم ساق كلامه فى المطالب العالية المفيد لذلك (قوله الا ان يقولوا) لكنهم لا يقولون لان ذا الاضافة من قبيل الجوهر كذات الاب والاضافة عرض موجود عندهم فهذا الجواب لا يقولون به قال شارح حكمة العين المضاف يقال بالاشتراك على نفس الاضافة كالابوة والبنوة وهو الحقيقى وعلى المركب منها اى الاضافة ومن معروضها وهو المضاف المشهورى كالاب وعلى المعروض وحده وهو خارج عن الفرض (قوله الكليات) اى صفاتها اعنى كلية الكليات كذا قيل ولا يخفى عدم ملائمة هذا التأويل للتمثيل (قوله ويأتى تحقيق ذلك) قبيل المقصد الثانى فى العقول (قوله وقد تعرض الاضافة للمقولات) قيل هذا ظاهر على ان الاضافة امر اعتبارى كما هو مذهبنا اما على مذهبهم من انها

عن التعريف بالنسبة لملزوماتها فاذا تصور الملزوم بطريق الاخطار اى القصد اندفعت النفس لتصور اللازم ولا تندفع منه بعد ذلك لتصور الملزوم ولذلك قال على ان هذا الايرد الا اذا كان الخ (قوله كما اذا نسبنا) لافتراق النسبة عن الاضافة وحاصله ان الاين حصول الجسم فى المكان فهناك هيئة حاصلة من ذلك الحصول معقولة بالقياس الى ذات المتمكن وذات المكان فاذا لاحظنا فى كل منهما وصف المتمكنية والمكانية حصلت الاضافة فتكون الاضافة اخص من مطلق نسبة فليس كل نسبة اضافة وكل اضافة نسبة (قوله على ما له من الاضافة) اى على النسبة التى تحصل الاضافة بسببها (قوله ان اخذ بحسب الذات) اى تصور بذاته لا بما يعرض له من ذات الاضافة كتصور ذات المكان مثلا بانه السطح ولم يتصور بوصف كون الغير حالا فيه وكذا اذا تصور ذات المتمكن بحسب ذاته كزيد مثلا لا بوصف كونه متمكنا وحالا فى الحقيقة هذا الضابط يرجع لما نقل سابقا عن المواقف (قوله قد تكون متخالفة)

الاول مجرد نسبة والثانى اضافة وقس على ذلك حصول زيد فى الزمان مثلا فظهر ان المقولات كلها تعرض لها مقولة الاضافة وسيصرح بذلك (قوله واعلم ان الاضافة الخ) فى المواقف وشرحها لفظ الاضافة كلفظ

ذى الاضافة فائدتان الاولى الكليات من مقولة الاضافة مثلا للجنس نسبة لا تعقل الا بالاخرى هو النوع ويأتى تحقيق ذلك الثانية قال القطب ابن التلمسانى وقد تعرض الاضافة

فيها نسبة من جانب كما اذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن فانه يحصل له هيئة هى الاين فان نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل منها مضافا لان لفظ المكان قد يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ فى المكان نسبة تعقل بين ذاتى الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فالاين من هذه المقولة وبهذا علمك الفرق بين النسبة والمضاف فاعقله وتحققه قال فى شرح المواقف واعلم ان الاضافة قد يراد بها الامر النسبى العارض كالابوة ويسمى هذا مضافا حقيقيا وقد يراد بها الامر الذى عرضت له الاضافة كذات الاب وقد يراد بها مجموع الامرين اعنى المجموع الحاصل من الامر الذى عرضت له الاضافة ومن

للمقولات كلها كالابوة والبنوة للجوهر والصغر والكبر للكم المتصل والاحرية والابردية للكيف والاقربية والابعدية للاضافة اعنى القرب والبعد ولا يقال كيف يعرض الشئ لنفسه كالا يخفى والعلو والسفل للاين والاقدمية والاحدثية للمتى والاشدية انتصابا وانحناء للوضع والاكسوية والاعروية للملك والاقطعية للفعل والاشدية تقطعا وتسخنا للانفعال مقولة الاين الاضافة العارضة له ويسمى ذلك مضافا مشهوريا قال فى شرح المقاصد وما وقع فى المواقف من ان نفس المعروض يسمى ايضا مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ما هو قانون اللغة انتهى واذا كان اسم احد المتضايفين يدل بالتضمن على ما له من الاضافة الى شئ آخر فذلك الشئ الآخر ان اخذ بحسب الذات فلا تحصل مقولة الاضافة وان اخذ من

موجودة فالعرض الوجودى لا يقوم بالعرض ان العرض لا قيام له بنفسه حتى يقوم غيره فنقول يسلم هذا اه وجوابه نعم يسلم ذلك فانهم يجوزون قيام العرض بالعرض وقد تقدم لك تحقيقه (قوله للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول كذا فى شرح المواقف (قوله للكم المتصل) التقييد به لخصوص المثال المذكور والا فالاضافة تعرض للكم المنفصل كالقليل والكثير فى العدد كما صرح به فى شرح المواقف (قوله ولا يقال كيف يعرض الشئ لنفسه) اى لا يستبعد ذلك ووجه الاستبعاد ان عروض شئ لشئ يقتضى المغايرة بينهما والشئ لا يغاير نفسه ووجه عدم الاستبعاد مغايرة الاعتبار فان بعض المفهومات قد يعرض لنفسه كالمفهوم والكلى (قوله كالا يخفى) من اختلاف ذات العارض والمعروض بالاعتبار (قوله والاكسوية) اى كون هذا اكثر كسوة من هذا ككونه لابسا ثوبا سابغا والثانى لا اولكونه اكثر ملابس والثانى لا (فى مقولة الاين)

فى المواقف وشرحه يلحق الاضافات تقسيمات من وجوه الاول ان توافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالاب والابن فان البنوة والابوة متخالفان بالماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان حقيقته شئ واحد يكون بالقياس الى شئ وآخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الخ (قوله فان الجنس) وهو الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وتلك الكثيرون هى الانواع وحقيقة النوع هو المندرج تحت

المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع والاول يسمى مضافا حقيقيا والثانى والثالث يسمى مضافا مشهوريا اه (قوله ويسمى ذلك) اى ما ذكر من القسمين الاخيرين اذ الاقسام ثلاثة ومن ذلك يعلم ان التعريف المذكور للاضافة التى تعد من المقولات وهو المضاف الحقيقى (قوله واذا كان اسم احد المتضايفين الخ) هو بمعنى قوله سابقا اذا نسبنا المكان لذات المتمكن فانه يحصل له هيئة الخ (قوله فان الجنس الخ) لانه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وتلك الكثيرون هى الانواع وحقيقة النوع هو المندرج تحت الجنس

وهو

وهو حصول الجسم فى المكان اى فى الحيز الذى يخصه و يكون مما وأ به
ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه بانه هيئة للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقى
وقد يقال الاين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار
والبلد او الاقليم او نحو ذلك مجازا اى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع فى

الجنس وكذا يقال فى الفصل بالنسبة الى النوع فان الفصل هو الذاتى المميز للماهية من غيرها وتلك الماهية هى النوع والنوع عبارة عن مجموع الجنس والفصل قال فى شرح التجريد والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لابد وان يعتبر بالقياس الى شئ فان الجنس انما يكون بالقياس الى انواعه وكذا الفصل الخ والخاصة لا تعقل الا بتعقل ذى الخاصة اعنى النوع وكذا يقال فى العرض العام مع معروضه وهى الانواع وهو ايضا خاصة بالنسبة للجنس فان خاصة الجنس عرض عام للنوع (فائدة جليلة) الفصل له نسب ثلاث نسبة الى النوع ونسبة الى حصة النوع من الجنس ونسبة الى الجنس اما نسبته الى النوع فبانه مقوم كتقوم الناطق للانسان وكل مقوم العالى مقوم للسافل اذ العالى مقوم له ولا ينعكس كليا والا لم يبق بين العالى والسافل فرق لتساويهما فى تمام الذاتيات حينئذ لكن بعض مقوم السافل مقوم للعالى واما نسبته الى الجنس فبانه مقسم له كتقسيم الناطق الحيوان الى الانسان وكل مقسم للسافل فهو مقسم للعالى لان معنى تقسيم السافل تحصيله فى النوع والعالى جزء منه فيلزم حصوله فيه ولا ينعكس كليا والا يتحقق السافل حيث تحقق العالى فلا يبقى السافل سافلا ولا العالى عاليا بل قد يقسم السافل ما يقسم العالى واما نسبته الى الحصة فنقل الامام عن الشيخ انه علة فاعلية لوجودها مثلا من الحيوان فى الانسان حصة وكذا فى الفرس وغيره والموجود للحيوانية التى فى الانسان هو الناطقية وللحيوانية التى فى الفرس هو الصاهلية وتحرير الدليل عليه ان احدهما اذا لم يكن علة للآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان فان كان علة فليست هى الجنس والا لاستلزم الفصل فتعين ان يكون الفصل علة وهو المطلوب ذكره فى شرح المطالع (قوله وتعرض الاضافة الخ) لا ضير فى ذلك لانها عند المتكلمين

(قوله وتعرض الاضافة الخ) ولا ضير فى ذلك لانها عند المتكلمين

وهو حصول الجسم فى المكان ويسمى اينا لوقوعه جوابا بالاين كذا ويسمى

حيث انه مضاف الى الشئ الاول حصلت الاضافة مثاله المكان فانه يدل بالتضمن على الاضافة للتمكن فان اعتبر اضافته الى ذات المتمكن كان من مقولة الاين واذا اعتبر اضافته الى المتمكن من حيث انه ذو المكان كان من مقولة الاضافة كما مر وهذا ضابط حسن فاحفظه * واعلم ان النسبة التى هى المضاف الحقيقى قد تكون متخالفة فى الجانبين كالابوة والبنوة وكالكليات الخمس فان الجنس مثلا نسبة لا تعقل الا بالاخرى وهى النوع وقد تكون متوافقة فيهما نحو (اخا) بكسر الهمزة مع القصر للوزن واصله ممدود مصدر آخيت بين الشيئين بهمزة ممدودة وقد تقلب واوا على البدل فيقال واخيت كما قيل فى آسيت واسيت حكاه ابن السكيت وهى لغة اليمن ذكره فى المصباح وبه يرد قول المختار انها من كلام العامة وتعرض الاضافة لجميع

جواب ابن ه وكذا في شرح المواقف (قوله وقد ذهب المتكلمون الى انه امر وجودي) قال المحقق عبد الحكيم المحشي في حواشي الخيالي في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا (قوله والزمهم الغزالي الخ) في شرح المواقف المتكلمون وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع (قوله الكون الاول في الحيز الاول) كما في الجسم اول حدوثه في المكان (قوله واجتماع وافتراق) اذا اعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع واعلقنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد كذا في شرح المواقف (مقولة المتى) (قوله حصول الشئ او الهيئة) التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب به السؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي وبقية الكلام تغني عن الشرح (قوله وهما) اى الحقيقي والمجازي (قوله في الاين ايضا) فحصول الشئ في مكان يطابقه اين حقيقي وحصوله في مكان يزيد عليه اين مجازي (مقولة الوضع) (قوله من

المانعين من قيام العرض امورا اعتبارية فثبت من هذا القبيل

نسبة

الكون ايضا وقد ذهب المتكلمون الى انه امر وجودي والزمهم الغزالي باعترافهم بانها من النسب كما تقدم واجاب القهري باحتمال ان الوجودي ذو النسبة والاكوان اربعة حركة وهي كون اول في حيز ثان وسكون وهو كون ثان في حيز اول واقول هذا يقتضي ان الكون الاول في الحيز الاول واسطة بين الحركة نعم ان قيل ان الكون ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فلا واسطة وراجع المطولات واجتماع وافتراق وهو ظاهر (مقولة المتى) سمي بذلك لوقوعه جوابا لمتى وهو كما في ابن التلمساني حصول الشئ في الزمان او في الآن والفرق عندهم بينهما ان الزمان يقبل التجزئة والآن لا يقبلها فليس بمقدار ونسبته للزمان كنسبة النقطة للخط وينقسم الى متى حقيقي وهو كون الشئ في زمان يطابقه ولا يزيد كالكسوف في ساعة كذا والى مجازيا كالخسوف يوم كذا وهما في الاين ايضا (مقولة الوضع) وهو الهيئة الحاصلة من

نسبة اجزاء الجسم) اى بحيث يعتبر موقع بعضها من بعض ككون هذا الجزء فوق ذاك او مجاوراله او تحته الخ فان قلت تعريف الوضع بالهيئة الخ يقتضى ان لا يكون نفس النسبة فحينئذ يشكل عده من الاعراض النسبية والجواب كما افاده السيد فى حاشية شرح التجريد ان استلزامه النسبة كاف فى كونه من الاعراض النسبية قال ولذلك ترى بعضهم يفسرون الاين بهيئة حاصلة للمتمكن باعتبار حصوله فى مكانه و يجعلونه بهذا التفسير من الاعراض النسبية و بعضهم يفسر الوضع بانه نسبة بعض اجزاء الشئ الى البعض والى الامور الخارجية ولا اشكال فى هذا والمشهور فى تعريفه ماذكره المصنف (قوله الى امر خارجى) اى كوقوع بعضها نحو السماء وبعضها نحو الارض (قوله فى الموازاة والانحراف) مثلا القيام اذا كان الانسان معتدلا كانت اجزاؤه متوازية واما اذا كان منحنيا كان بعض اجزائه منحرفا عن بعض وهذا راجع لنسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض والقرب والبعد راجع لنسبتها للامر الخارجى لان القرب والبعد يعتبران بالنسبة للمحيط والمركز فالقرب للمحيط يقال له فوق والقرب للمركز يقال له تحت قوله بالقياس الى جهات العالم راجع للقرب والبعد والجهات جمع جهة تطلق على منتهى الاشارة الحسية ومنتهى الحركات المستقيمة فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها و بالنظر الى الثانى قيل مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة قال القاضى ميرو الاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها والمشهور ان الجهات ست اثنان لا يتبدلان فوق وتحت فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى راسه فوقا وما يلى رجليه تحتا بل صار راسه من تحت ورجلاه من فوق بخلاف باقى الجهات فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه للمغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه و بالعكس ثم ان سبب الشهرة امران

وعند الحكماء القائلين بأنها اعراض يجوزون قيام العرض بالعرض (قوله

المانعين من قيام العرض بالعرض امورا اعتبارية والحكماء القائلون

نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ومن نسبتها الى امر خارجى عنها بأن تختلف تلك الاجزاء بتلك النسبة فى الموازاة والانحراف والقرب والبعد

عامی وخاصی اما العامی فہو ان الانسان محیط بہ جنبان علیہما الیدان وظہر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذی ہو اقوی فی الغالب یسمی یمینا ومایقابلہ یسارا ومایحاذی وجہہ قداما ومقابلہ خلفا ومایلی رأسہ بالطبع فوقا ومقابلہ تحتا ولما لم یکن عندہم سوی ماذکر وقفت اوہامہم علی ہذہ الجہات الست واعتبروہا فی سائر الحیوان ایضا لکنہم جعلوا الفوق مایلی ظہورہا بالطبع والتحت مایقابلہ ثم عمموا اعتبارہا فی سائر الاجسام وان لم یکن لہا اجزاء متمایزۃ علی الوجہ المذکور واما الخاص فہو ان الجسم یمکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلاثۃ متقاطعۃ علی زوایا قوائم ولکل بعد منہا طرفان فلکل جسم جہات ست الا ان امتیاز بعضہا عن بعض یتوقف علی اعتبار الاجزاء المتمیزۃ فی الجسم فطرفا الامتداد الطولی یسمیہما الانسان باعتبار طول قامتہ حین ہو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضی یسمیہما باعتبار عرض قامتہ بالیمین و بالشمال وطرفا الامتداد الباقی یسمیہما باعتبار ثخن قامتہ بالقدام والخلف (قولہ بالقیاس الی جہات العالم) کان یقال راسہ الی جہۃ المحیط وہو الفوق ورجلاہ الی جہۃ المرکز وہو التحت والمراد بہ الارض لانہ مرکز العالم وقد تقرر ان مرکز ثقل الارض ہو مرکز العالم وبیانہ ان مرکز حجم الکرۃ نقطۃ فی داخلہا تتساوی الخطوط الخارجۃ منہا الی سطحہا المستدیر واما مرکز ثقلہا فہی نقطۃ یتعادل ما علی جوانبہا فی الوزن فان تشابہت اجزاء الکرۃ ثقلا وخفۃ اتحد المرکزان والا اختلفا ککرۃ نصفہا من حدید ونصفہا من خشب فان مرکز حجمہا علی منتصفہا ومرکز ثقلہا یکون فی النصف الحدیدی وانما کان مرکز ثقل الارض منطبقا علی مرکز العالم لان الاثقال من جمیع الجوانب تطلب المرکز وتتدافع ثقلہا الیہ تدافعا مستویا متشابہا فینطبق مرکز ثقلہا علی مرکز العالم وتثبت وتستقر الارض عند ہذا الانطباق لتکافؤ القوی کشخصین متساویین فی القوۃ قاما اذا تلاقیا وتفاقی مکانہما وبذلک یزول التعجب من سکون الارض

بالقیاس الی جہات العالم الذی ہو الامر الخارجی

المقولات فالجوہر کالاب والکم المتصل

کالاب) فانہ معروض للنسبۃ التی ہی الاضافۃ والمعنی ان النسبۃ المتکررۃ

بانہا اعراض یجوزون قیام العرض بالعرض (قولہ والکم المتصل)

استقرارہا

اقول انما كان القيام وصفا لانه هيئة اعتبر فيها نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة مجموع تلك الاجزاء الى امور خارجية عنها ككون رأسها من فوق ورجليه من اسفل والقعود والتربع والاستدارة وكون الشخص راكعا وساجدا وظاهر كلام ابن سينا والامام والاستاذ انه يشترط في الوضع نسبتان كما تقدم واقول لامانع من تحققه بنسبة واحدة ويمكن ان يقال المحقق بالنسبة الواحدة بعض من الهيئة فلا يكون وضعا لانه الهيئة كلها فانالوا كتفينا بالنسبة الاولى مثلا لكان انعكاس القامة يبقى قياما وهو باطل (فائدة) يطلق الوضع ايضا بالاشتراك على مايعرض للكم المتصل من اجزاء متصلة يشار الى كل واحد منها باين هو من الآخر وهذا قريب من الوضع الذى هو المقولة والفرق بينهما هو انه ليس الكمية اجزائها المفروضات جهات

استقرارها مع فرط ثقلها وعدم حملها على شئ كذا يؤخذ من حاشية تشريح الافلاك لمصنفه بهاء الدين العاملى مع زيادة من الشرح وبقية الكلام مذكورة فى حاشيتنا على ذلك الكتاب وفقنا الله لاتمامها ثم ان هذا الكلام باصطلاح الحكماء والشريعة الغراء تابى هذه التعليلات والتمحلات قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا الآية فالارض ممسكة بقدرته تعالى كالسماء والآيات فى ذلك كثيرة (قوله وهو اما امكنة) الضمير للعالم ومحصله ان جميع ما فى جوف الفلك الاطلس يعتبر مكانا ومتمكنا ما عداه فانه مكان وليس متمكنا اذ لاشئ وراءه وماقلناه مبنى على القول بان المكان هو السطح واما على انه البعد المفطور كما قال افلاطون او الفراغ الموهوم على ما للمتكلمين فالفلك الاطلس متمكن ايضا وحرره (قوله اى مانع الخ) قال السيد فى شرح المواقف لولم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لاتتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه (قوله على مايعرض للكم المتصل) ما واقعة على هيئة ومن فى قوله من اجزاء متصلة تعليلية لابيانية اى ان الهيئة الحاصلة للكم من اجل تلك الاجزاء المذكورة تسمى وضعا (قوله يشار الخ) فيقال بالنسبة للزمان اين شهر كذا من شهر كذا فيجاب بانه قريب او بعيد وفى المتصل القار كالخط والسطح اين الزاوية من ساق المثلث مثلا فيقال ملتقاهما (قوله وهذا قريب) لان كلا منهما متوقف على حصول اجزاء فى معروضه الا ان الوضع بمعنى المقولة اجزاؤه جواهر لارتباطه بالجسم وهذا اجزاؤه اعراض (قوله اشارة حسية) تقدم تعريفها (قوله كالاول) اى كالاطلاق الذى هو بمعنى المقولة وقوله او بالقوة كالثانى اى كالاطلاق الثانى وهو مايعرض

معروضها كل من ذات الاب وذات الابن وهما جوهران (قوله كالعظم)

التقييد به لخصوص المثال المذكور والا فالاضافة تعرض للكم المنفصل كالقليل والكثير فى العدد وسيأتى يذكره (قوله كالعظم) فانه لايعقل

مستقلة لما انها اعراض عندهم وامور اعتبارية عندنا كما تقدم وعلى ما يكون فى جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية سواء كانت له اجزاء بالفعل كالاول او بالقوة كالثانى او لا ولا

كالعظم فانه اضافة عارضة للمقدار والمقدار كم متصل ومثلت ذلك بقولى (لطيفة) قال فى المصباح لطف

للكم فان الكم ذو اجزاء بالقوة (قوله كالجوهر الفرد) اى عندنا وقوله كالنقطة على ما لبعض اى عند من انتهار نفى الجوهر الفرد وهم الحكماء فكل من الجوهر الفرد والنقطة يطلق عليه انه شئ ذو وضع اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ولا يخفى فساد هذا التعميم فان الجسم كما تقدم عند الحكماء متصل لا مفصل فيه فهو ذو اجزاء بالقوة ومثله الكم المتصل قال القاضى مير النقطة ليست جزأ من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فان قلت الجسم ذو اجزاء بالفعل عند اهل السنة قلت مسلم لكنهم لا يقولون بوجود الكم فانه عندهم امر عدمى كما تقدم فلا يستقيم التعميم على مذهبهم ايضا وحينئذ فكان الصواب ان يقول سواء كان ذا اجزاء بالقوة كالاول والثانى اولا وهو الجوهر الفرد (قوله فللوضع) تفريع على الاطلاقات الثلاث لا على قوله سواء كانت له الخ (قوله تعيين اللفظ الخ) هذا مصطلح اهل العربية وقد ذكر العصام فى شرح الرسالة الوضعية انه يطلق على جعل اللفظ بازاء المعنى وعلى تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وفرع على التعريفين الخلاف فى ان المجاز موضوع ام لا واوضحنا ذلك فيما كتبناه عليه (قوله جعل شئ على شئ) هذا اصطلاح اهل اللغة فتمت المعانى خمسة باعتبار ما ذكره المصنف وعلى ما نقلناه عن العصام تكون ستة ولم يستوف المصنف جميع المعانى اللغوية فانه يكون ايضا بمعنى الاسقاط وبمعنى الترك وبمعنى الكذب قال فى المصباح وضعت عنه دينه اسقطته ووضعت الشئ بين يديه تركته هناك ووضع الرجل الحديث افتراه وكذب فيه اهـ ملخصا (مقولة الملك) فبينه وبين الوضع عموم وجهى يجتمعان فى الهيئة الحاصلة للانسان باعتبار جلده المحيط به اذ الجلد من جملة الاجزاء التى يتحقق الوضع بها واحاطة الجلد وانتقاله بانتقاله تتحقق به مقولة الملك وينفرد الملك فى الهيئة الحاصلة من احاطة القميص وينفرد الوضع بالنسبة للقيام والقعود فانهما من قبيل الوضع لا الملك هكذا قيل وكتب بعض ينفرد الوضع فى القيام والملك فى التقمص اذ ليس القميص جزءا ويجتمعان فى الانسان بالنسبة لجلده اهـ واقول كلاهما مجاراة للمصنف والحق انهما متباينات تباينا كليا اذ مفهوم الوضع

اذ كون الشئ عظيما لا يعقل الا بالقياس الى ما هو اقل منه حجما كما ان

كالجوهر الفرد وكالنقطة على ما لبعض فللوضع معان ثلاث غير تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وغير جعل شئ على شئ (مقولة الملك) وهو هيئة حاصلة للشئ بالنسبة لما يحيط به وينتقل بانتقاله فهو اعم من الوضع من وجه فبينه وبين الوضع عموم وجهى كما لا يخفى وذلك كالتعمم والتقمص

محمد عليه

اعتبر فيه نسبة سائر الاجزاء بعضها الى بعض مع النسبة للامور الخارجية ايضا والملك اعتبر فيه هيئة الاحاطة وكون الجلد من افراد المحيط لايقتضى التباين الجزئى ومعلوم ان المقولات اجناس متباينة ودخول شئ واحد تحت مقولات متعددة باعتبارات متغايرة لايقتضى ان بينها تباينا جزئيا الاترى ان زيدا مندرج تحت مقولة الجوهر باعتبار الجسمية وتحت مقولة الكم باعتبار امتداداته وتحت مقولة الكيف باعتبار لونه ولايسوغ لنا القول بأن بين مقولتى الجوهر والكم بهذا الاعتبار تباينا جزئيا فتدبره (قوله ابن التلمسانى) اى قال او يقول وحذف الخبر اهون من حذف الفعل مع بقاء الفاعل وماذكره هو المنقول عن ابن سينا قال شارح حكمة العين الذى لخصه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ هو ان الملك كون الشئ بحيث يحيط بكله او بعضه ماينتقل بانتقاله وهذه الحالة انما تتم بشرطين احدهما احاطته امابكله او ببعضه والثانى الانتقال فان انتفى احدهما لايكون ملكا (قوله عند ادهانها) لاحاجة اليه بل المدار على الاحاطة وهذا القيد مضر وانالادرى من اين اخذه المصنف فانى لم ار من صرح به ونعله تصحف عليه الاهاب بالارهاب ثم مع ذلك فالتقسيم الذى ذكره فاسد لان قوله امابالطبع كجلد الانسان واما بغيره اى بغير الطبع كحال الهرة عند ادهانها وهو الذاتى فجعل الذاتى مغايرا لما بالطبع مع انه عينه كما يستفاد من كلامهم فى المواقف سواء كان ذلك المحيط طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا اولا ومحيطا بالكل كالثوب او بالبعض كالخاتم وفى شرح المقاصد ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وفى شرح لقطة العجلان الذى يستمد منه المصنف كثيرا والمحيط المنتقل قد يكون طبيعيا كجلد الحيوان اوغير طبيعى ويحيط بالكل كالثوب او بالبعض كالخاتم اه فالقسمان شئ واحد وليست القسمة ثلاثية كما حرر بل ثنائية كما تحرر واما ماقيل وانما كان هذا الحال ملكا لان الجلد المحيط بالهرة مثلا له حالة عند الارهاب غير الحالة التى كانت قبل فتلك الحالة تسمى

الاقل لايعقل الا بالقياس الى العظيم وكل من العظم والصغر من عوارض

الا بالقياس الى الجسم الاصغر وكل من العظم والصغر من عوارض الكم

والتختم والتسلح قال ابن التلمسانى ولابد فى هذه المقولة من حصول شرطين الاول الاحاطة امابالطبع كجلد الانسان واما بغيره اما بكل الشئ كحال الهرة عند ادهانها وهو ذاتى اوبعضه كحال الانسان عند تختمه وحال الفرس عند اسراجها والجامها وهو اذا عرضى والثانى ان ينتقل بانتقاله كالامثلة السابقة امالو وجد احدهما دون الاخر فلا يكون ملكا فوضع القميص على راسه وان كان ينتقل لايكون ملكا

لان جلد الانسان محيط

هيئة الملك لا تستدعى لا ذي هيئة

ملكا عرضيا لانها ليست بالطبع بل بأمر عارض وهو الانزعاج و لا رشف وامامايل ذلك فالهيئة الحاصلة من احاطة الجلد بسبب الطبيعة والخلقة الاصلية فهذا ملك بالطبع فمع كونه من قبيل بناء الفاسد على الفاسد لا يلتئم مع كلام المصنف لان المصنف جعل حال الهرة عند ارخائها ذنبها وجعله القبل عرضيا ثم قال وقد صحف بعضهم عبارة المصنف قوله كحال الهرة عند ارخائها اه اقول كما صحف المصنف الارخاء بالارهاب وكتب بعضهم قوله كحال الهرة عند ارهابها هو اذا شكلها اذا خافت لا يحيط بها شئ ينتقل بانتقالها اه وقد علمت انه لا اشكال فى المقام وانما هو تصحيف شوش الافهام فان المقام سهل جدا بعد ما نقلناه عن المقاصد وغيره هذا واما الشيخ الرئيس فانه توقف فى جعل الملك من المقولات قال فى الشفاء ان مقولة الجدة لم يتفق لى الى هذه الغاية فهمها ولا اجد الامور التى تجعل كالانواع لها ولا اعرف ما يوجب ان تكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون غيرى يعلم ذلك فليتأمل ذلك فى كتبهم ثم ذكر فى آخر الفصل تعريفها نحو ما ذكر (قوله لعدم الاحاطة) قد يقال هو محيط بالبعض ويكفى ان يقال احاطة على الوجه المقصود من الشئ المحيط والقميص لا يقصد به الوضع على الراس كذا قيل اقول غرض المصنف من التمثيل مبنى على فرض ان القميص وضع مطويا مثلا بأن رفعه الشخص على رأسه كالسابح فى الماء الذى يضع امتعته فوق راسه فلا احاطة اصلا والا فرض انه تعمم بالقميص تحقق الملك واما ان القميص لا يقصد بالوضع على الراس ونحو ذلك فمما لا يعول عليه هنا ثم قال وجعل هذه الصور ملكا مختلف فيه فان بعض الحكماء قصر الملك على ما كان بالطبع فقول من حفظ حجة على من لم يحفظ فان ما بين يدى من كتبهم المعتمدة تعددها مصرح بالمعين الذاتى والعرضى ولم يذكروا خلافا (قوله لا يكون كذلك) اى لا يكون ملكا بل هو من مقولة الاين ثم هو تجرى لكونه ليس مالكا كذا قيل وفيه ان زيدا مالك لمكانه الذى استقر فيه والخيمة ليست مكانا له ولا لكان الشئ الواحد ممكنا فى مكانين فى وقت واحد وهو لا يعقل والحاصل ان الاين هو الهيئة الحاصلة من تحيز بدن

الكم المتصل (قوله كالقليل) فان القلة انما تعقل بالقياس الى الكثير ايضا

لعدم الاحاطة والحلول فى الخيمة وان كان مشتملا على الاحاطة لا يكون كذلك

الشئ فهو لطيف من باب قرب صغر جسمه وهو ضد الضخامة والاسم اللطافة بالفتح اه فالصغر اضافة عارضة للجسم الذى هو محل للمقدار اذ يقال هذا الجسم لطيف صغير عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك والكم المتصل كالقليل فان القلة عارضة للعدد والكيف كالاحرية فان الحرارة كيفية والاحرية عارضة لها

بمكانه الجالس فيه لا حلوله في الخيمة اذ الحال في الخيمة لا يقال له انه متمكن فيها ولا يقال لها مكان الوهم الا ان يكون ذلك بحسب العرف والكلام هنا ليس بحسبه بل بحسب الحقيقة فتدبر (قوله بالجدة) بكسر الجيم وتخفيف الدال والوجد بضم الواو وكسرها لغة قال في المصباح وجد في المال وجدا بالضم والكسر لغة وجدة اهـ وفي المختار وجد في المال وجدا بضم الواو وفتحها وكسرها وجدة ايضا بالكسر اي استغنى (قوله كما في قوله تعالى) تنظير لا تمثيل لان الوجد في الآية معناه الملك الشرعي الذي هو صفة شرعية تقتضي صحة التصرف في الشئ فهو تنظير باعتبار مطلق وجد ومطلق ملك (مقولة الفعل) (قوله فالتسخين فعل) لكونه مع المسخن والسخونة كيف لكونها لا كذلك كذا في النسخة التي بين يدي وهي مما تغلب عليه الصفحة ومعنى هذه العبارة انه حالة وجود المسخن بكسر الخاء اي فاعل التسخين كالنار مثلا توجد السخونة فهذه السخونة مع ملاحظة فاعلها وكونها تأثيره من مقولة الفعل فاذا انقطع النظر عنه كانت من مقولة الكيف وفي الحقيقة الذي من مقولة الفعل هو التسخين اعني ايجاد السخونة واما نفس السخونة فهي اثره فبينهما اختلاف وليس الفرق اعتباريا كما افاد وهناك نسخ اخر مضطربة لا تفهم معنى صحيحا (قوله والسخونة كيف) لا اطراد لذلك بل قد يكون وضعا كحال الحائط بعد الانهدام فانه من مقولة الوضع قال في شرح المقاصد واما الحال الحاصل للمستقر عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف

وكل منهما من عوارض العدد ولذلك شاع ان نحو القلة والكثرة والصغر والكبر والقرب والبعد من الامور النسبية (قوله فالقرب اضافة) اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هو بعيد وكونه اقرب ايضا يعقل بالقياس الى ما هو اقل قربا فتتعرض الاضافة للاضافة وفي مقولات السيد البليدي عند هذا المثال ولا يقال كيف يعرض الشئ لنفسه اهـ اي لا يستبعد ذلك وجه الاستبعاد ان عروض شئ لشئ يقتضي المغايرة بينهما والشئ لا يغاير نفسه ووجه عدم الاستبعاد مغايرة الاعتبار فان بعض المفهومات

لعدم الانتقال وقد يعبرون عن هذا جنس بالجدة والوجدان لكونه الراجع الى القدر كما في قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم (مقولة الفعل) وهو تأثير الشئ في غيره مادام مؤثرا فالتسخين مثلا مع المسخن فعل لكونه تأثيرا ومع المسخن كيف لكونها لا كذلك واقول

والمضاف كالاقرب فالقرب اضافة والاقربية عارضة لها والابن كالاعلى والمتى

اوالوضع اوغير ذلك (قوله وكان القيد) اى قوله مادام مؤثرا واقعى لا احترازى اقول بل هو احترازى فان مثلا زاده الفعل هو الهيئة الحاصلة للمؤثر فى غيره بسبب التأثير اولا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا وقولنا اولا احترازعن الهيئات العارضة للفاعل التابعة للفعل فانها هيئات عارضة للمؤثر بسبب التأثير لكن لا اولا بل بواسطة الفعل وقول المصنف مادام يقطع اشارة الى معنى هذا القيد فان الهيئة المقارنة للتاثير هى الهيئة الحاصلة له اولا اهو قال القاضى ميرفيه اى فى هذا القيد اشارة الى ان الانفعال امر غير قار وكذا الفعل ولذا يعبر عنهما بأن يفعل وان ينفعل لدلالتهما على التجدد والتقضى واما الامر المستمر المرتب عليهما فخارج عنهما اوداخل فى الكيف (قوله لان التأثير) سند المنع و يتكلم عليه بالابطال فان منع السند لا ينفع المعلل ووجه بطلانه انه ان اراد مطلق التأثير فممنوع لجواز وقوع الفعل دفعة فى آن واحد لا يقبل القسمة وان اراد التأثير الخاص المراد ههنا فسلم لكن التأثير غير منحصر فيه اذ بقى من افراده ما يقع دفعة فيكون القيد للاحتراز عنه ولعل قوله فتأمل اشارة لما قلنا لا لما قيل امر بالتأمل اشارة الى الفرق بين ان يفعل وان ينفعل والفعل والانفعال الآتى ومقتضى التعبير بقوله مقولة الفعل ان يحذف هذا القيد كما لا يخفى فانه لا فرق بين ان يفعل والفعل اذ كل منهما علم على المقولة وكذا ان ينفعل والانفعال وقوله ومقتضى التعبير الخ لا معنى لهذا الاقتضاء لان الترجمة لمقولة الفعل المعتبرة المعرفة بالتعريف المذكور وهى مساوية لان يفعل واما قول المصنف بعد فاذا تقضيا يقال لهما الفعل والانفعال فتابع فيه لشيخ الاسلام فى شرحه لقطة العجلان وسيتكلم عليه فى مقولة الانفعال (قوله وبعد ذلك كيف)

قد يعرض لنفسه كالمفهوم والكلى هكذا فى الحواشى الكبرى ثم ظهر لى بعد كتبه هنا ان المعروض غير العارض وان كان كل منهما اضافة لان المعروض النسبة الذى اعتبرت بين ذات القريب والبعيد والعارض هو الاقربية اى كون هذا اقرب من ذلك مثلا وكذا يقال فى الابعدية فالنسبة المعروضة متخالفة من الجانبين والعارضة متوافقة وعلى هذا تكون المغايرة حقيقية فتدبر (قوله فانه يقال زمان حادث) هذه الزيادة من عند المصنف وليست فى المواقف المأخوذ منه ماهنا

غير

وكان القيد واقعى لا احترازى لان التأثير لا يكون الا بدوام المرشد فليتأمل (مقولة الانفعال) وهو تأثر الشئ عن غيره مادام يتأثر كتأثر الشمع ولينه للطابع انفعال مادام يتأثر و يلين

حقيقة كتأثر مسود الشئ

كالاقدم والاحدث فانه يقال زمان حادث اوقديم على مذهب الحكماء والاقدم والاحدث عارضان له والملك كالاكتساء والوضع كالاشد انتصابا فالانتصاب وضع والاشدية عارضة له وان يفعل كالاقطع فالقطع فعل والاقطعية عارضة له وان ينفعل كالاشد تقطعا فالتقطع انفعال والاشدية عارضة وبعد ذلك كيف اهـ

غير مطرد كما تعدم ثم لا يخفى ان كلامه يفيد ان ذات التأثير بعد انقضاء فاعل التأثير كيف وليس كذلك بل الكيف هو الاثر الحاصل اعنى الصورة المرتسمة فى الشمع وفرق بينهما فكان الاولى ان يقول والصورة الحاصلة فى الشمع بعد التأثير كيف (قوله شيخ الاسلام) اى قال او يقول فقوله فان يفعل الخ هى عبارة شيخ الاسلام وهو فى حيز المنع لان المعتبر فى هذه المقولة هو الهيئة الحاصلة للفاعل مدة تأثيره واما ما حصل بعد التأثير من الهيئة القائمة بالمنفعل فهو كيف او وضع او كم الى آخر ما تقدم فالحق ان ان يفعل والفعل متساويان كان ينفعل والانفعال واما انه يطلق على ذلك الاثر بعد انقضائه فعل او انفعال فخارج عن اصطلاحهم ليس الكلام فيه وما قيل فى توجيهه ان ان يفعل وان ينفعل يطلقان على التأثير والتأثر ما داما لا بعد الانقضاء لان افعل المضارع يطلق على الحال لا على ما انقضى بخلاف الاسم كانه مأخوذ من قول صاحب المكنون رحمه ما نقله من كشف هذا اعلم ان الحكماء جوزوا اطلاق اسم الفعل والانفعال على مقولتى ان يفعل وان ينفعل الا انهم قالوا ان اسمى ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسمى الفعل والانفعال معللين بأن الفعل والانفعال كما يقعان على التأثير والتأثر اللذين هما التحريك والحركة قد يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة فالسخونة الحاصلة فى المحل بعد تمام التسخين قد تضاف للفاعل فيقال هذا فعله وقد تضاف الى المحل فيقال هذا انفعاله فاما اسما ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان الا على التحريك والحركة اهـ ولا يخفى انه خلط لاصطلاح الحكماء باصطلاح العربية (قوله يقال لهما الفعل) والانفعال ولا يعبر بان يفعل ولا بان ينفعل وان كان الحرف المصدرى يؤول مع ما بعده بمصدر لان هذه التفرقة

شيخ الاسلام فى شرح لقطة الزركشى فان يَفْعَلَ وان يَنْفَعِلَ اعتبارا لان على التأثير والتأثر ما داما فاذا انقضيا يقال لهما الفعل والانفعال فتأمل (فرع)

ولا فى شرح الطوالع ولا غيرهما ومع كونها غير محتاج اليها غير مسلمة فى نفسها وبيان ذلك يتوقف على معرفة الحدوث والقدم قال ملا زادة فى شرح الهداية القديم يطلق على الوجود الذى لا يكون وجوده من الغير وهو القديم بالذات وينحصر فى المبدإ الاول جل ذكره لان ما سواه من الموجودات يوجد منه وعلى الموجود الذى ليس وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم بالزمان والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذى يكون وجوده من غيره كما ان القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان

اصطلاحية كذا قيل وفيه ماتقدم (قوله هل العلم الخ) يطلق العلم على الملكة وعلى الادراك وعلى المسائل واطلاقه على الادراك حقيقة لان العلم مصدر والمصدر حقيقة فى الحدث واطلاقه على الامرين الآخرين مجاز لغوى ثم صار حقيقة عرفية ومراد المصنف هنا العلم بمعنى الادراك لانه هو الذى فيه المقولات التى ذكرها واما العلم بمعنى الملكة فهو من قبيل الكيف وبمعنى المسائل يرجع لتفسير القضية ان قيل انها النسبة رجع لمقولة الاضافة وان قيل انها اللفظ رجع لمقولة الكيف لان اللفظ كيفية قائمة بالهواء كذا قيل ولم يقل احد ان القضية هى النسبة فان القضية مركبة والنسبة بسيطة الا ان يقال بالتجوز لعلاقة الكلية والبعضية وبعد ذلك فالنسبة ليست من مقولة الاضافة بل من مقولة الكيف وحق التعبير ان يقال ان اريد بالمسائل النسب فكذا وان اريد بها القضايا فاما ان يراد القضايا العقلية فكذا او اللفظية فكذا ولايخفاك ارجاعها للمقولات (قوله وبراجع) تفصيل ذلك قد تصفحت تلك الحاشية مرارا فلم اره ذكر شيأ من ذلك فى العلم نعم ذكر عند الكلام على اقسام الحكم العقلى مانصه ثم الحكم قيل فعل وهو ايقاع النسبة او انتزاعها او انفعال وهو حصول الشئ عقب الفعل كالانكسار عقب الكسر والمعنى انفعال النفس وتأثرها بوضوح ثبوت الامر لادلته المثبتة له او نحو ذلك من فيض اوغيره وقيل تكيف اى تكيف النفس بذلك واتصافها ككيفية صبغ فى ثوب عقب ايقاعه فى المصبغة او طابع شمع عقب طبعه بخاتم والاعيان فرد من الحكم فتجرى فيه اقواله اه تمة (قوله وهو مقولة الوجود) اعلم ان الوجود الخارجى عبارة عن كون الشئ فى الاعيان والذهنى عبارة عن كون الشئ فى الاذهان والوجود المطلق هو مطلق

هل العلم من مقولة الكيف اومن مقولة الفعل اومن مقولة الاضافة اومن الانفعال مقالات وزاجع تفصيل ذلك وتمرته فى حواشى العلامة يحيى على ام البراهين وراجع ايضا احكام العرض فى المطولات الكلامية تمة ذهب اقوام الى ان الجنس العالى هو مقولة الوجود عندهم ورد بأن الجنس يجب ان يقال على ماتحته بالتواطى خلافا لتوهم القاصر من تقسيم المناطقة الكلى الى متواطى

وهو الذى سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا بأن كان معدوما فى الزمان الماضى ثم صار موجودا فيما بعده من الزمان وكل قديم بالذات فهو قديم بالزمان لان الموجود لا من غيره موجود بالذات ممتنع العدم فوجوده لا يكون مسبوقا بالعدم وليس كل قديم بالزمان قديما بالذات لان المعلول الاول ومابعده من المعلولات اللازمة له لامتناع تخلفها عن المبدء الاول قديمة بالزمان وليست قديمة بالذات لمعلوليتها فالقديم بالذات اخص من القديم بالزمان فيكون الحادث بالذات اعم من الحادث بالزمان

الكون

الكون ولاشك ان الموجودات باسرها مشتركة في الكون في الاعيان والوجود المطلق ليس نفس الماهية الممكنة خلافا لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ذ عندهما ان وجود كل شئ هو عين حقيقته ولا داخلا فيها والا لكان تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجودها على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية الممكنة او مستلزما لتعقله على تقدير ان يكون داخلا فيها لاستلزام تعقل الكل تعقل الجزء والتالي باطل لانا نعقل المثلث مع الشك في وجوده ولانه لو كان داخلا فيها لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لاذاتي اعم منه فكان جنسا فامتياز الانواع الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول موجودة لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمي متميزة عن الانواع بفصول آخر لدخول الجنس حينئذ في طبيعة الفصول موجودة لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وهو نفس حقيقة واجب الوجود خلافا للمعتزلة والجمهور من الاشاعرة والا لكان داخلا فيها او خارجا عنها والاول يستدعي التركيب والثاني يستدعي الامكان لافتقاره الى الماهية فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب هذا مذهب الحكماء اهـ ملخصا من حكمة العين وشرحه وفي شرح المقاصد المنقول عن ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب

لان مقابل الاخص اعم من مقابل الاعم اهـ واذا علم لهذا فنقول الزمان على اقوال الحكماء قديم اما بالشخص على انه جوهر مجرد او الفلك او بالنوع على انه مقدار حركته او حركته على انه لا يصح وصفه بالحدوث الزماني عندهم لما نصوا عليه من ان الحدوث الزماني يستدعي سبق مادة ومدة فيلزم على هذا ان يكون للزمان زمان وهو غير معقول نعم يقولون بحدوثه حدوثا ذاتيا كما يستفاد مما تقدم ان الحدوث الذاتي بالمعنى السابق لا يعقل فيه تقدم وتاخر فتم انه لا يصح تخريج الكلام على

والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا اه وبقي احتمال رابع لم يذهب اليه احد وهو ان يكون عينا في الممكن زائدا في الواجب ولا يخفى ان ماذكره المصنف من كون الوجود مشككا مبني على احد الاقوال الثلاثة انه زائد في الواجب والممكن فتدبر هذا شرح الوجود بحسب ما يوافق حال الكتاب والوقت وهناك تحقيق آخر ذكره جلال الدين الدواني في شرح الهياكل والسيد في حاشية التجريد دار في خلدي ان اتركه خوفا في فهم القاصرين وتباعدا عن مطاعن الحرفين الا ان الحرص على تحلية هذه الحاشية بفرائد الدرر يعثني على ذكر شئ منه ليبتهج به اللبيب ويفرح به الحبيب اذ قلما سطر في كتاب مما تداوله الآن وزعما قرب للذكي وحدة الوجود التي قال بها اهل العرفان قال المحقق الدواني هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا احد من نفسي الرخصة بالمساهلة فيه والاكتفاء بما ذكر حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب بان اصرف فيه الجد واستفرغ فيه الجهد شعر

لئن كان هذا الدمع يجري صبابة * على غير ليلى فهو دمع مضيع

فاذكر ما فهمته في ذلك من اقاويل القدماء بعد اجالة النظر واطالة الفكر ان المتأخرين قد خلطوا كلامهم واضلوا مرامهم وحرفوا الكلم عن

ومن خواص الاضافة التكافؤ اي التماثل في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن بمعنى ان كل واحد منهما ملازمة للاخرى في الوجود فاذا وجدت احداهما وجدت الاخرى

مصطلحهم واما على مصطلح المتكلمين فلا يوصف بقدم ولا حدوث ولانه امر وهمي فحينئذ يخرج الكلام على المعنى اللغوي للقديم والحادث فيراد بالقديم ما طاول زمنه والحادث بخلافه ولاشك ان كلا منهما معنى اضافي فالاقدم اي الاشد قدما مضايف للقديم والاحدث اي الاشد والاكثر حدوثا مضايف للحادث فتدبر (قوله كالاكسى) اي الاشد كسوة بمعنى تعدد الثياب او كونها سابغة مثلا فالاكسى انما يعقل بالقياس الى الغير وكذا يقال في الاعرى (قوله ومن خواص الاضافة) قال في شرح

مواضعها

مواضعها او لبس او جوده الحق فی مواقعها او الكلام فيه على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على ان ماسوى حقيقة الوجود ليس بواجب لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلابد من انتهائه الى حقيقة الوجود الذی هو واجب بذاته قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما ای كليا طبيعيا اذ لا وجود له فی الخارج الا فی ضمن الافراد وايضا لو كان عاما احتاج فی وجوده الى ان يتخصص وحينئذ لا يكون حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصيته فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فان ای خصوصية انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود يجوز للعقل ان يحلله الى شیء ووجود وقد دل البرهان على ان كل ماهو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته اعنی انه متشخص لا نوع له حتى لو تعقل كما هو لم يقبل الشركة ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها وهو امر اعتباری فان اريد بالموجود ما هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما يعنی بالمضیء ماهو اعم من حقيقة الضوء والاعيان القابلة وبالاسود ما يشمل نفس السواد وما قام به سواء كان حقيقة فی عرف اللغة او مجازا كان الوجود بهذا المعنی مقولا بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبة باعتبار ذاته بمعنی ان مطابق الحمل ومصداقه انما هو خصوصية ذاته لا امر زائد عليه وعلى تلك الماهيات بسبب عروض امر اعتباری لها كما ان مصداق الحمل فی قولك الضوء مضیء هو ذات الضوء لا امر زائد عليه وفی قولك الارض مضيئة هو اتصافها امر زائد عليها فهذا معنی ما قاله الحكماء من ان الوجود عين الذات فی الواجب زائد فی الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا مرتين كما فهمه بعض القاصرين او عرضه الوجود المطلق على اطلاقه كما يفهم بعض ثم قال بعد ايراد سؤال وجواب فقد تحقق بما تلوناه عليك ان

الطوالع ومن خواص الاضافة التكافؤ فی لزوم الوجود بالفعل او بالقوة ای اذا كان احد المضايفين موجودا بالفعل فلابد وان يكون الآخر موجودا بالفعل وان كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون احدهما موجودا بالقوة اه فقول المصنف بالفعل او بالقوة يرجع

حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة الوجود وهو امر شخصي بذاته وكان تشخصه ووجوده عين ذاته فكذا سائر صفاته ومصداق الحمل في جميع صفاته واسمائه هو نفسه البسيطة المنازة عما عداها فاذا قلت انه موجود فمعناه انه منشأ الآثار الخارجية وهو بعينه وجود من حيث انه منشأ لتلك الآثار واذا قلت انه عالم فمعناه انه تنكشف عليه الاشياء واذا قلت انه علم فمعناه انه مبدأ لذلك الانكشاف واعتبر كذلك سائر الصفات والاسماء فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه تسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة انتهى اقول نحى هذا المنحى المعتزلة فقالوا بعدم زيادة الصفات وهم كثيرا ما يتشبهون اذيال الفلاسفة وقال

وفي العدم فاذا عدمت احداهما عدمت الاخرى مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والآخر ابن ومثالهما بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر بحسب المكان* واورد على جعل المتقدم والمتأخر متضايفين انهما لا يوجدان معا واجيب بان التضايف انما هو بين مفهوميهما وهما معا في الذهن وانما

للوجود اى سواء كان ذلك الوجود حاصلا بالفعل او حاصلا بالقوة بمعنى ان كل واحد منهما لم يحصل له الوجود بالفعل لكنه مستعد لحصوله وهذا المعنى هو المعبر عنه بالامكان الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي كما فرق بينهما السيد في حاشية التجريد وقوله في الخارج الخ ظرف للوجود اى الوجود في الخارج او الوجود في الذهن وقد ذكر مثالي الوجود في الخارج بالفعل وبالقوة حيث قال فيما بعد مثال كون الخ ولم يذكر مثالي الوجود في الذهن بالفعل او بالقوة لانه يلزم من الوجود الخارجي الوجود الذهني ولا عكس ولذلك اطلق الوجود في قوله بمعنى ان كل واحد منهما ملازم للآخر في الوجود ولم يقل في الوجودين اشارة للزوم احدهما للآخر (قوله وفي العدم) عطف على الوجود اى والتكافؤ في لزوم العدم وهو لازم للتكافؤ في الوجود (قوله بحسب المكان) كتقدم الامام على المأموم فانه بحسب المكان كما سيأتي في انواع التقدم فاذا وجدا معا في الخارج ولم يقع تقدم بل تساويا فانهما لا يخرجان عن التضايف بحسب الشأن لانه اذا لوحظ احدهما بوصف كونه اماما والآخر مأموما حصل التضايف بالتقدم والتأخر فالاضافة عارضة لهما بسبب هذين الوصفين ولو لم يحصلا بالفعل لكن الشأن حصولهما اما اذا لوحظت ذات احدهما مجردة عن هذا الوصف فلا تضايف (قوله واورد الخ) انت خبير بأن المثال الذى ذكره في التقدم والتأخر المكاني ولا ورود لهذا الاعتراض عليه وانما مورده التقدم

السيد

السيد فى حواشى شرح التجريد كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
مثلا فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن
موجودا فيها قطعا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم
بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس
الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للمكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى
غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب
فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان
الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته
لا بأمر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته
ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا
كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد
بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم
بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
اى المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض
الوجود للماهية الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه
مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلى وان كان
الموجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما قرره بعض المحققين من مشايخنا
قال ولا يعلمه الا الراسخون فى العلم ثم قال فان قلت ماذا تقول فيمن يرى

والمتأخر الزمانى تذكر ليس كذلك قال السيد فى شرح المواقف فان
قيل فما قولك فى المتقدم والمتأخر بحسب الزمان مع انهما متضايفان مع
ان المتقدم الزمانى لا وجود له باعتبار الذى كان به متقدما مع المتأخر
الزمانى وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقى
منهما الا فى الذهن فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما
العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما
ومن معروضهما ايضا اعتباريا ولا وجود للمتضايفين هنا فى الخارج
بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين
المعتبرين باق بحاله اهـ بالحرف وبه يتضح كلام المصنف ويظهر

ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط على هيا كل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارات ويمثل ذلك بالبحر وظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت قد سلف منا كلام فى ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية اه وللمحقق العلامه عبد الرحمن الجامى رسالة مؤلفة فى هذا الشأن قال فيها لاشك ان مبدأ الوجود موجود فلا يخلوا اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره لاجائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا فيمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة اه اقول هذا بعينه وحدة الوجود التى قالت بها الصوفية واشار اليها الجلال الدوانى بقوله فى الزورا بقوله تذكرة واستبصارا ما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من ان حدوث شئ لا عن شئ محال ان الشان فى الحدوث الذاتى ايضا كذلك ما يسر ان تحدس ذلك فاذا المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤونه ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة فالمعلول اذا ليس

الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل

انه اسقط قيدا اختل باسقاطه الكلام وخفى المرام (قوله وذاتا المتضايفين) كلام مستانف وليس مرتبطا بما قبله كما قد يتوهم وما ذكره المصنف عين عبارة شرح المقاصد الا انه زاد لفظ الخاص وهو غير موجود فى الشرح وهو زيادة حسنة يندفع بها ما يقال قد تنعدم العلة مع وجود المعلول كانعدام النار مع وجود الحرارة من الشمس مثلا فلا يتم الحكم وحاصل هذه المسئلة ان المعلول الواحد المشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجابه يعنى وجدت علة وجد هو ومتى عدمت عدم والمخالف فى هذا الحكم بعض المعتزلة واما الواحد من جميع الجهات فلا يلزم ان يكون معلوله واحدا خلافا للفلاسفة واما الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان تقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك

الا

الا اعتبار بامضافان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا بنفسه كان معدوما بل ممتنعا ثم قال تشبيه السواد اذا اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم اعنى من حيث انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر من حيث هو كان معدوما والثوب ان اعتبر من حيث كونه صورة فى القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حاله كان معدوما بل ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود فانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما ظهر رسمها اه ثم عقل فى اخر تتمات هذا المبحث الدقيق بقوله فما كل مكنون يباح مصونه ولا كل ما املت عيون الظبا يروى وبقوله وان قصا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا عن معانيه قاصرا انتهى ولنحو ما تقدم اشار بعض العارفين بقوله

لو تجلت عنهم ظلم * واعجوا عن عالم الصور
شاهدوا معناك منبسطا * ساريا فى سائر الصور
وراوا ان الحجاب هم * عن جلى المنظر النضر
وقضى يعقوب حاجته * وانتهى زيد الى الوطر

وقال سيدى على وفاء

قالوا اظهرت وكل شئ مظهر * لك قلت كيف وليس ثم مشارك
ماثم فى التحقيق غيرك سيدى * انت الوجود وكل شئ هالك

فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد كنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة فان قلت لم حذف فى شرح المقاصد هذا القيد مع فائدته قلت اعتمادا على ما تقدم فى مبحث العلل من بيان هذا الحكم فقد صار مقررا للواقف على الكتاب وهنا المحرر لهذا المبحث ذكروا الكثير من المحققين قد يحذف من الكلام ما علم من سابقه او لان امثال هذه المباحث كالضرورى عندهم فلا يحتاجون فيها لمزيد استقصا ولذلك حذف كثير من شراح الاعاجم لفظ المتون المشروحة لعدم العناية بالتكلم على الفاظها وتتبعها لفظا

فان قلت ما الفرق حينئذ بين مذهب السوفسطائية المنكرين لحقائق الاشياء و بين مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود قلت وقع فى حاشية العلامة عبد الحكيم على الخيالى ان جعل المذهبين واحدا حيث قال انهم اى السوفسطائية يدعون الجزم بعدم نسبة ثبوت امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فلا تكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العارى عن التكثير وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية اهـ واقول هذا تحامل منه فان السوفسطائية ينكرون حقائق الاشياء راسا بل واجب الوجود كافر واما الصوفية فينكرون حقائق استقلال الحقائق بنفسها وعدم استغنائها الا انها ليست ثابتة كما تقول السوفسطائية ويشير لمذهب الصوفية قول الله جل ذكره ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا وهو معنى قيوم السماوات والارض فالحقائق لا استقلال لها بالوجود ولولا استنادها الوجود الحق لما كانت شيأ كما قال بعض العارفين

واعلم بانك والحوادث كلها * لولاه فى عدم وفى اضمحلال
من لا وجود لذاته من ذاته * فوجوده لولاه عين محال

وقد آن ان نمسك عنان القلم عن الجرى فى هذا الميدان فان فيما ذكرناه تبصرة لمن رام الخوض فى هذا الشان (قوله يجب ان يقال على

لفظا واكثفوا بذكر تحصل معناها فى خلال الشروع فان العناية بالتدقيق فى الالفاظ وتركه المعانى ليس من آداب المحققين وبقى ههنا بحث شريف وهو ان ماقيل انه ينعدم المعلول بانعدام العلة باطل فانا نشاهد الابن باقيا بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار واجيب بأن ماذكر علل معدة وقوامهم المذكور فى العلل المؤثرة فالاب بالنسبة للابن ليس الا معدا لقبول الصورة وانما تأثيره فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر وهذا على راى الفلاسفة واما على راى اهل السنة والجماعة بل سائر المتكلمين

ماتحته بالتواطئ) لاتفاق افراده فيه لان الجنس ذاتى والذاتى لاتتفاوت فيه افراده ومعلوم ان الوجود مقول بالتشكيك فلا يكون جنسا لكن فى حاشية السيد على التجريد قيل لم يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ماذكروه على ذلك انه اذا اختلفت الماهية والذاتى فى الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتياتها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهية اه وقوله وهو منقوض بالعوارض الخ نقل عنه بالهامش فان البياض مثلا متحد فى المعروضات مع انه مختلف بالقوة والضعف (قوله انه) اى التقسيم المذكور عام وليس كذلك بل تارة يكون الكلى متواطئا اذا كان ذاتيا كالحيوان والانسان وتارة يكون مشككا اذا كان عرضيا كالابيض (قوله والوجود مقول بالتشكك فلا يكون جنسا) يمكن ان ينتظم من هذه المقدمة ومن قوله الجنس يجب ان يقال على ماتحته بالتواطئ قياس من الشكل الثانى هكذا الجنس مقول على ماتحته بالتواطئ ولاشئ من الوجود بمتواطئ فلاشئ من الجنس بوجود وينعكس لقولنا لاشئ من الوجود بجنس اما الصغرى فلان الجنس ذاتى لافراده وما بالذات لايختلف افراده واما الكبرى فلان الوجود لو كان مقولا بالتواطئ لكان ذاتيا للواجب والممكن وهو محال لما تقرر ان الاشتراك بين الماهيات المتخالفة اذا كان فى ذاتى كان الامتياز ايضا بالذاتى فيلزم التركيب فى حقيقة الواجب وهو محال فتعين ان الوجود مشكك لانه كلى وكل كلى اما متواطئ او مشكك قال شارح حكمة العين اعلم ان اللفظ الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة

ومشكك انه عام فى كل كلى من الكليات الخمس حتى الجنس والفصل والوجود مقول بالتشكيك فلا يكون جنسا ولا مقولة لان المقولات عندهم هى الاجناس ولا تكون الا مجردة

القائلين باستناد الكلى الى الواحد المختار بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر هين ولا اشكال (قوله كالاب والابن) فانه بحسب الوجود الخارجى قد يوجد الاب مع فقد الابن وعكسه لكنه بحسب الوجود الذهنى متى لوحظ احدهما بوصف كونه ابا او ابنا وجدا معا كما هو حال المتضايفين (قوله كالعالم والعلم) فانه لايوجد العلم بدون عالم لاستحالة وجود الصفة

منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم

المنفصل (قوله كالعالم والعلم) فانه لايوجد العلم بدون عالم لان الصفة

بالتشكيك اما بالتقدم والتأخر كوقوع لفظ المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع لفظ الواحد على على مالا ينقسم اصلا وعلى ماينقسم لكن من جهة كونه واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لهذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة لكونه مبدأ لكل مابعده من الموجودات والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء امتنع ان يكون ماهية تلك الاشياء اوجزءا منها لان الماهية المشتركة بين اشياء واجزائها لا تختلف بالنسبة اليها بل يكون هو امرا خارجا عنها عارضا لها فى الذهن لا فى الخارج لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الواجب لذاته مساويا فى الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة بالحقيقة يجوز اشتراكها فى لازم واحد خارجى (قوله وبان الجنس) دليل ثان من الشكل الثانى على ابطال كون الوجود جنسا عاليا تقريره هكذا الوجود تفهم الماهية دونه ولا شئ من الجنس كذلك فلا شئ من الوجود بجنس اما الصغرى فدليلها انا نفهم الماهية ثم نقيم الدليل على وجودها او عدم وجودها فحينئذ يكون وجودها خارجا عنها عارضا لها فلا يكون جنسا لان الجنس ذاتى لا عرضى واما بيان الكبرى فلان الجنس جزء ذاتى للماهية ومن خواص الذاتى عدم تعقل الماهية دونه وقد سلف منا ان للذاتى خواص ثلاثة احدها هذه قال فى شرح المقاصد لو كان الوجود ذاتيا لها لما كان

وبأن الجنس جزء الماهية يمتنع فهمها دونه والوجود تفهم الماهية دونه فلا يكون جنسا وذهب اقوام الى انه مقولتان الجوهر والعرض واقوام الى انه اربع مقولات الجوهر والكم والكيف والنسبة جعلوها جنسا للنسب السبع فما عدا الجوهر والكم والكيف وهو السبع مقولات مقولة واحدة عندهم ووجهوا ذلك بأن مفهوم النسبة الذى هو التوقف على تعقل الغير لو رفع عن واحد من السبع كالاين وهو حصول فى المكان ما بقيت حقيقته وهو شأن الكلى الذاتى

بدون الموصوف واما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم وفى هذه الحالة لا يقال له عالم والحاصل انه اذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما وجدا معا واذا لوحظت الذات وحدها وجد هو بدونها وقد توجد الذات خارجا مجردة

لا توجد بدون موصوفها واما ذات العالم فقد توجد مجردة عن العلم فاذا لوحظ العالم بوصف كونه عالما حصل التضايف لوجود الصفة وموصوفها معا فى الذهن واذا لوحظت الذات وحدها وجد هو اى العالم بدونها واما وجود صفة العلم ذهنا وخارجا بدون عالم فلا لامتناع

وجود

ولايخفى انه قدر مشترك بين تلك السبع المختلفة الماهية تصلح ان تقال فى جواب السؤال عنها بحسب الشركة فتكون جنسا لها وهاهنا ترديد

وقد يمتنع كل منهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها الخاص.

مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شئ من الجواهر والاعراض مع الشك فى وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد اه وبهذا يتضح كلام المصنف اتم اتضاح (قوله ولايخفى الخ) جواب عما يقال انه لايلزم من كون الشئ ذاتيا ان يكون جنسا لجواز ان يكون فصلا فهو من تتمة ماقبله (قوله فى جواب السؤال) اى بما بان يقال ما الاين والمتى والاضافة الخ فيقال فى جوابه نسبة كما يقال ما الانسان والفرس والحمار فيقال حيوان وهذا شأن الجنس فانه الكلى المقول فى جواب السؤال عما هو بحسب الشركة (قوله وههنا ترديد) اعلم ان معنى النسبة الذى هو الارتباط بين الشيئين كلى عام شامل لكل نسبة كالتى بين الموضوع والمحمول و بين العلة والمعلول و بين المكان والمتمكن وهكذا وان نسبة الفصل الى الجنس بالعلية والمعلولية كما سلف منا تحقيقه وسيصرح به فقوله لان كل مركب فلكل جزء منه نسبة الى الآخر نقول فيه النسبة ههنا بالعلية والمعلولية لان التركيب ههنا من جنس وفصل فالنسبة بينهما كذلك ومعلوم ان هذه النسبة ليست شيئا من الاقسام السبعة التى اعتبر جعل النسبة جنسا لها لان تلك نسب مخصوصة هى السبعة وهذه ليست منها واذا لم تكن النسبة المعتبر جعلها جنسا للسبعة ليست جنسا لهذه لايكون هناك تركيب من جنس وفصل حتى يحصل التسلسل بل هذه نسبة بسيطة ولا يلزم من جعل النسبة جنسا لهذه النسب ان تكون كل نسبة داخلة تحتها حتى يلزم التركيب قال السيد فى حواشى شرح التجريد المقصود حصر الموجودات الموجودة تحت جنس فى انها مندرجة تحت هذه المقولات لاحصر الموجودات مطلقا فيها

على العالم وهو الجاهل فثبت انه يوجد ذهنا وخارجا بدون الصفة (قوله وقد يمتنع كل) اى يمتنع ان يوجد احدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها الشخصى فانهما يوجدان معا بمعنى انه متى وجدت العلة وجد المعلول واذا

وجود الصفة بدون الموصوف هذا معنى قوله من غير عكس (قوله كالعلة مع معلولها الخاص) اى المعلول الشخصى فانه يمتنع وجود احدهما بدون الآخر واما المعلول النوعى فانه قد يوجد بدون علته كالحرارة فانها قد توجد بدون النار لوجود الشمس او الحركة العنيفة

فان الحقائق النوعية البسيطة لاتندرج فى شئ منها اه فسقط ماطال به واما ماقيل هنا حاصله ان النسبة ان كانت جنسا كان ماتحتها مختلف الحقائق فلابد لكل من فصل يميزه عن غيره فهى مركبة من اجزاء وكل مركب فلابد ان يكون بين اجزائه نسبة كان تقول هذا الجزء اعنى الجنس عام بالنسبة الى الجزء الآخر اعنى الفصل و بالعكس ومعلوم ان هذه النسبة التى بين الاجزاء ماهية مندرجة تحت مطلق نسبة فتحتاج لفصل وتكون مركبة وهكذا فلايخلو اما ان تكون لاتنتهى فيلزم ان كل مقولة من السبع مركبة من نسب لانهاية لها وهو باطل واما ان تنتهى الى نسبة بسيطة لاتركب فيها فيلزم التناقض لان الحكم بالبساطة والاعتراف بالاندراج تناقض اذ الاندراج يقتضى التركيب فتكون هذه النسبة بسيطة لابسيطة او مركبة لامركبة اه فجرد توضيح لكلامه اخذا

عدمت انعدم تقدم المام بذلك (قوله واقسام التقدم خمسة) هذه المسئلة ذكرت استطرادا لانه لما كان بين المتقدم والمتاخر تضايف انجر الكلام

مثلا (قوله واقسام التقدم خمسة) و بمعرفتها تعرف اقسام التأخر لانه مضاف له . فاذا عرض سبق معنى من تلك المعانى لشئ بالقياس الى آخر عرض للآخر تأخر هو مضاف لذلك السبق بلا اشتباه فلذلك تراهم يتعرضون لاقسام التقدم مقتصرين عليها وقل من ذكر اقسام المعية وذكرت فى شرح التجريد الجديد قال واما اقسام المعية فلاخفاء فى المعية بالرتبة سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة فى العموم والخصوص اوحسية كامرين متجاورين ولافى المعية بالشرف وهو ظاهر ولافى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزأين لشئ واحد فانهما فى العلية معا لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة ولافى المعية بالعلة العارضة لعلتين مستقلتين بمعلول واحد بالنوع لابالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولى علة واحدة مستقلة على رأى المتكلمين وان اختلفت الجهتان على رأى الحكماء ولافى المعية الزمانية على رأى المتكلمين واما المعية

واقسام التقدم خمسة تقدم بالزمان على معنى ان المتقدم حصل فى زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن

بظاهره وقد علمت سقوطه رأسا (قوله باختيار الشق الاول) وهو عدم الانتهاء الى بسيطة (قوله وليس كذلك) اى ليست النسبة التى بين الاجزاء داخلة فى المركب اقول حيث اعترف بانها ليست داخلة فى المركب كانت ليست مندرجة تحت النسبة المجعولة جنسا للسبعة حتى تحتاج الى جنس وفصل وحينئذ تكون ماهية بسيطة فقد تناقض كلامه والحق ان هذه النسبة بسيطة عارضة للمركب من الجنس والفصل لازمة له ولا يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم دائما وحينئذ جاز تصور الجنس والفصل مع الغفلة عن النسبة بينهما فلا يلزم تحقق نسب لا نهاية لها قال العلامة عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان المستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا او بالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واخذ الى لازمه والى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال اهـ فقوله غايته تحقق نسب لا نهاية لها ام (قوله وذلك جائز) بل ممتنع لانه على تقدير تحقق تلك النسب لا تحقق لها الا فى الذهن اذ ليست من الموجودات الخارجية فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال (قوله نصف وثلث) اى نسبة للاثنين نصف وللثلاثة ثلث وهكذا

الى ذكر اقسام التقدم وقد كان الاولى للمصنف ان يقول كما فى المواقف ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر ثم يقول واقسام التقدم ليلتئم الكلام بعضه مع بعض قال ملا زاده والتقدم والتأخر بديهيا التصور يعرفهما كل احد بلا فكر وروية والحصر فى الاقسام الخمسة ثابت بالاستقراء وقد اعترض عليه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن الخمسة اذ هذا التقدم ليس زمانيا والا لكان للزمان زمان ولا ما سواه من الاقسام وهو ظاهر واجيب عنه بانه زمانى اذ المعنى بالتقدم الزمانى كون المتقدم قبل المتأخر قبلية تقتضى عدم اجتماعهما والجزء المتقدم من الزمان كذلك بالنسبة الى المتأخر منه فيكون تقدمه زمانيا لا كونه فى الزمان المتقدم كى يلزم ما ذكرتم وقيل هذا التقدم طبيعى وليس ببعيد

الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى نسب اليه

وهو ان النسبة اذا كانت جنسا يلزم ان يكون نسبة تحتها مركبة من جنس وفصل وذلك محال لان كل مركب فكل جزء منه نسبة الى الآخر فتلك النسبة ان كانت مركبة كان بين اجزائها نسبة اخرى فان لم تنته الى نسبة بسيطة يلزم ان يكون المركب مركبا من اجزاء غير متناهية وان انتهت الى نسبة بسيطة يلزم ان تكون تلك النسبة البسيطة داخلة تحت مطلق النسبة وغير داخلة تحت الجنس لبساطتها فالنسبة لا تكون جنسا للنسب السبع ويجاب باختيار الشق الاول ولا نسلم اللزوم اعنى انه يلزم ان يكون المركب الخ وانما يلزم ذلك ان لو كانت النسبة التى بين الاجزاء داخلة فى المركب وليس كذلك غايته لزوم تحقق نسب لا نهاية لها وذلك جائز اذ الواحد نصف وثلث وربع وهكذا من غير نهاية فحاصله ان الممنوع التركب مما لا يتناهى لمجرد وجود ما لا يتناهى

(قوله انتهى بتصرف) ليت شعري فى اى شئ هذا التصرف اذ ليس فى صدر عبارته نقل عن شئ حتى يرجع اليه و ينظر فيه (قوله اقول) فيه تأمل هذا على تقدير صحته وقد علمت ما فيه (قوله متناه فى الحادث فقط) أى لا القديم ذكر الامام ابن عرفة فى شامله ان البرهان قام على استحالة دخول ما لا نهاية له فى الوجود من الحوادث لادائه الى التسلسل المفضى الى نفى العوالم المنفى ببرهان القطع والتطبيق وغيره من البراهين اما دخول ما لا نهاية له فى الوجود من الواجبات فلا مانع منه اهـ ذكره الشيخ يحيى الشاوى فى حواشى الصغرى (قوله على الراجح) يقتضى ان هناك قولا مرجوحا بجواز دخول ما لا نهاية له فى الوجود من الحوادث ولم يجوز ذلك احد من المتكلمين ولعله اراد به ما سيذكره من قوله او يقال ذلك الجواب الخ (قوله القاعدة) وهى كل ما دخل فى الوجود من الحوادث متناه فى الوجود بالتحقيق أى المحقق الوجود فقوله لا بالاعتبار تفسير له (قوله ذلك) اى عدم التناهى (قوله من قبيل الثانى) اى الموجود بالاعتبار (قوله وفيه ما فيه) لا شئ فيه بعد ما احطت علما بما حققناه لك (قوله ما لغير الاصحاب) لعله عنى بهم الفلاسفة وهم لا يجوزونه ايضا لكنه لزمهم من القول بقدم العالم فتأمل (قوله فالمقالات) اى الاقوال وقد ذكرها (قوله وجوابه ان القوم صرحوا الخ) قال شارح الطوالع البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا بما هو جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزأ لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له و يحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له و يتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد و يحد به غيره والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزأ ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزأ لغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب

عن الصواب فان الجزء السابق من الزمان لكونه معدا للجزء اللاحق

التقدم والتأخر انتهى ثم ان الحصر فى الاقسام الخمسة استقرائى وهل مقولية التقدم على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى على سبيل التشكيك وهو ما اختاره صاحب التجريد نصر الدين الطوسى

بلا تركيب منه اهـ بتصرف اقول فيه تامل من جهة ان ما دخل فى الوجود متناه فى الحادث فقط على الراجح والكلام فيه ويمكن ان يقال القاعدة فى الوجود بالتحقيق لا بالاعتبار فيجوز فيه ذلك وعدم النهاية فى النسب من قبيل الثانى كما فى النظير اعنى الواحد نصف الخ فيكون جائزا وفيه ما فيه من جهة ان المدعى ان النسبة جنس للنسب السبع والجنس موجود بالتحقيق لا بالاعتبار كما لا يخفى على ذوى الابصار او يقال ذلك الجواب مبنى على ما لغير الاصحاب من جواز دخول ما لا يتناهى فى الوجود وذهب من نسب الى التحصيل منهم كارسطوا الى ان الاجناس العالية عشرة وهى المقولات فالمقالات فى الجنس العالى اربع وفى المقام امور وقد انتدما الامور فمنها ان هذه المقولات كيف تكون اجناسا عالية مع كون كل مقولة منها ماهية مركبة من جنس اعم منها وفصل مميز لها عما يشاركها فى ذلك الجنس وجوابه ان القوم صرحوا بان

عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به والمركب الذي تركب
عنه غيره يحد لان له جزأ ويحد الغير به ضرورة كونه جزأ له كالحيوان
فانه مركب من الجسم النامي الحساس وتركب عنه غيره كالانسان فيحد
الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا
الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل
البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة بينة غير بديهي التصور يرسم
ذلك الشئ بها (قوله بل هو احتمال) استدل على بطلانه بانه لو تركبت
ماهية حقيقية من امرين متساويين فاما ان لا يحتاج احدهما الى الآخر
وهو محال ضرورة احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض او
يحتاج فان احتاج كل منهما الى الآخر يلزم الدور والا يلزم الترجيح بلا
مرجح لانهما اذا كانا متساويين فاحتياج احدهما الى الآخر ليس اولى
من احتياج الآخر اليه ذكره الرازي في شرح الشمسية وهو غير تام لما
اوردوا عليه من الانظار واستدل في شرح المطالع بدليل آخر وهو ان كل
ماهية اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا يكون الجوهر
جنسا لها وان كانت عرضا كان احد التسعة جنسا لها فلا يكون تركبها
من امرين متساويين فقط وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس
العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهرا
او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطأة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا

منه متقدم عليه طبعا (قوله وتقدم بالذات والطبع) قال القاضي مير
واعلم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد فيسمى
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يعبر للمعنى المشترك
تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما
في قاطيقوريا الشفاء كذلك (قوله وتقدم بالعلية كتقدم الشمس الخ)
وكتقدم حركة اليد على حركة القلم لا بالعكس وهكذا كل علة مع معلولها

ووجهه صاحب الشرح الجديد بما ينبغي الوقوف عليه (قوله وتقدم
بالذات والطبع الخ) تشترك التقدم بالعلية والتقدم بالطبع في معنى
واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج فان المتاخر
في كل منهما يحتاج للمتقدم الا انه في التقدم بالعلية يكون المتقدم علة في

الاجناس العالية تعريفها
انما هو بالرسوم الناقصة
لانها لا يتصور لها جنس
كيف وهي العالية ولا فصل
آخر لان تركب الماهية
من امرين متساويين غير
محقق بل هو احتمال ومنهما
كيف يكون الجوهر جنسا
عاليا مع كونه تحت مطلق

وتقدم بالذات والطبع
على معنى ان المتقدم
يوجد بدون المتأخر دون
العكس كتقدم الجزء
على الكل وتقدم بالعلة
كتقدم الشمس على

فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وغيره او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشئ جزأ لجزء نفسه وانه محال ثم ضعفه وبين وجه ضعفه بما فيه طول فارجع اليه ان شئت (قوله شئ ومذكور) أي ومعلوم اهـ وممكن وموجود وماهية وغير ذلك من المفهومات الشاملة (قوله عرض عام له) لصدقه على الجوهر والعرض وفي كون المفهومات الشاملة اعراضا عامة لما تحتها محل تأمل (قوله دون قسيمه) الذي هو العرض قيل ان كل نوع من الاعراض التسعة بقية المقولات جعل جنسا لما تحته فلم يجعل العرض جنسا عاليا شاملا للتسعة وتكون الاجناس العالية اثنين فقط الجوهر للجواهر والعرض لغيرها وقد علمت انه ذا وارد على من جعل الاجناس العالية عشرة كارسطو ومن تبعه (قوله لتوقف ما تحته عليه) أي من حيث التعقل ضرورة توقف تعقل المركب على تعقل اجزائه (قوله

واما المتأخر فيقال على ما قابل التقدم فتعدد اقسامه تتعدد المتقدم وترك التعرض لها لظهورها من مقابلتها (قوله وتقدم بالمكان ويقال له تقدم بالرتبة) قال ملا زاده وهو ما كان اقرب من غيره الى مبدأ محدود لهما وتقدمه هو تلك الاقربية وهو اما طبيعي ان لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع واما وضعي ان كان المبدأ بحسب الوضع والجعل كترتيب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب اى كتقدم الصف الاول على الثاني والثاني على الثالث وهكذا الى آخرها بالنسبة الى المبدأ المحدود الذي هو المحراب (قوله وتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل) قال السيد في حاشية التجريد قيل عليه ان اريد بالسبق معناه اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان زيادة العقل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا ويلزم منه ان يكون معنى السبق بالشرف راجعا الى السبق بالرتبة الحسية فلا يكون قسما برأسه اهـ والسبق بمعنى التقدم فما ورد هنالك يرد هنا وفي بعض حواشي شرح ايساغوجي ان

المتأخر بخلاف التقدم بالطبع وعلى كل فهو تقدم ذاتي (قوله اذا جعل المبدأ المحراب) لانه حينئذ يكون الامام اقرب اليه من المأموم فيكون سابقا ومتقدما عليه فان المتقدم بالمكان ما كان اقرب من غيره الى

شئ ومذكور وجوابه ما ذكر لا يصلح ان يكون جنسا عاليا للجوهر لفهمه دونه كما تقدم في الوجود بل هو عرض عام له ومنها جعلهم الجوهر جنسا عاليا دون قسيمه الذي هو العرض ما وجهه قلت وجهه كما اعني ان العرض لو كان جنسا لتوقف ما تحته عليه

دونها وتقدم بالمكان كتقدم الامام على المأموم اذ جعل المبدء المحراب وتقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل

واللازم

والللازم باطل) لانه تعقل الابن والمتى مثلا لاتفتقر الى تعقل العرض واحسن من هذا ما قاله في شرح المقاصد من ان المعنى من الجوهر ذات الشئ وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشئ للشئ انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيه من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات (قوله ردوا جنسية الوجود) فقالوا لا يصح ان يكون جنسا عاليا لانه من قبيل المشكك والاجناس العالية من قبيل الذاتيات وهي لا تتفاوت كما تقدم شرحه وبقية الكلام غني عن البيان (قوله اختلاف افراده بالتقدم) أي تقدم بعضها على بعض في الوجود وقوله والبياض أي اختلاف افراد الانسان في حقيقة البياض فان الصقلبي مثلا اشد بياضا من الرومي وهكذا فالاختلاف بشدة البياض وضعفه واقع في مفهوم الابيض الخارج عن حقيقة الانسان العارض له (قوله وقد زعم ان بعضها بسيط) الكلام مع الفلاسفة والمراد بالبسيط هنا ما لا تركب فيه أي هي ماهيات بسيطة (قوله وجوابه) منع للازمة فهو نقض تفصيلي قال في المواقف وشرحه انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا وغيرهما اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منها خارجا عنها كانت مركبة منهما الا ان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض

من جملة انواع السبق السبق بالشرط وذكر كلاما غير محرر هنالك بيناه فيما كتبناه على الشرح المذكور وتحرير المسئلة يؤخذ مما هنا فاحفظه فكثيرا ما يغلط فيه (قوله ومن خواصها وجوب انعكاس الخ) قال السيد هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر

مبدا محدود لهما وتقدمه هو تلك الاقربية (قوله ومن خواصها وجوب انعكاس الخ) افاد به انه لم يستوف ذكر الخواص وليس هذا الانعكاس

واللازم باطل بخلاف الجوهر فان ما تحته متوقف عليه ومنها انهم ردوا جنسية الوجود بالتشكيك الذي هو من اسبابه فيه التقدم والتأخر فيقال مثله في الجوهر لتقدم الجواهر بعضها على بعض بل في كل كلي ويرتفع التواطؤ وجوابه ان الاختلاف الموجب للتشكيك لابد وان يكون واقعا في نفس المفهوم الكلي فالوجود لكون ما ذكر من التقدم والتأخر واقعا فيه من قبيل المشكك بخلاف الجواهر مثلا فان تقدم بعضها على بعض وتأخرها ليس واقعا فيها بل في وجوداتها وكذا يقال في الانسان اختلاف افراده بالتقدم والبياض مثلا لا بسبب كونه كليا متواطيا لكون ما ذكر خارجا عن مفهوم الانسان والحاصل ان التشكيك معناه الاختلاف في نفس المفهوم

ومن خواصها وجوب انعكاس كل واحد من المتضايفين الى الآخر اي يحكم باضافة كل واحد من

ثبوتي او سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود اهـ مع حذف واذا علمت هذا فقول الجوهر كما تقدم عند من اقسامه المجردات ولا تركيب فيها ومقتضى كونه جنسا لها ان تمايز عن نفسها بقيود ذاتية ثبوتية وعن غيرها كذلك يلزم التركيب وهو خلاف المفروض هذا حاصل الايراد وحاصل الجواب ما استفدته من ان ذلك ليس بلازم بل قد تمتيز بقيود سلبية وتكون حقيقتها هي ذلك الجنس فالعقول تميزت عن بقية اقسام الجوهر بالتجرد عن المادة الذي هو قيد سلبي وكذلك النفوس وتمايزت عن النفوس بعدم تعلقها بالابدان تعلق التدبير والتصرف كتميزها بعدم تعلقها بالغير تعلق التأثير فلا يلزم من اشتراكهما في الجوهرية ومشاركتهما للغير فيها ايضا التركيب كبقية الاقسام وقد قال السيد في حاشية شرح التجريد ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اهـ ومعناه ان الحيوان مثلا يصدق على الناطق الذي هو فصل لماهية الحيوان النوعية وهي الانسانية فيقال

المشكك فانهم ومنها ان الجوهر مثلا لو كان جنسا عاليا لما تحته لكان امتياز ما تحته من الانواع بعضه عن بعض بالفصول الذاتيات فحينئذ يكون كل نوع منها مركبا من الجوهر وما يميزه عن غيره من الانواع فتكون كلها مركبة وقد زعمتم ان بعضها بسيط وجوابه ان كون الجوهر جنسا لما تحته لا يقتضي ان جميع ما تحته مركب منه ومن الفصول كما زعمت بل بعض ما تحته كذلك وبعضه وهو البسيط تميز بنوعه وشخصه فيكون

(قوله من حيث هو مضاف اليه) يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فتنسب للآخر اليه ايضا قاله السيد (قوله واذا لم تعتبر الحيثية الخ) يعني اما قيدنا بالحيثية وقلنا من حيث هو مضاف اليه لانه اذا لم تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس قال في شرح الطوالع وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق اهـ اي فهو انعكاس لغوي وانما كان غير المنطقي لان المنطقي هو ان يجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا وههنا يجعل متعلق المحمول موضوعا ثم يكرر ذلك

المتضايفين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب اب الابن تقول الابن ابن الاب واذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما لو اضيف الاب الى الابن من حيث

المذكور في المنطق ولذلك فسره بقوله اي الحكم باضافة الخ (قوله من حيث هو مضاف اليه) اي لا من حيث ذاته فالحيثية للتقييد ولذلك قال

الناطق

الناطق حيوان فصدق عليه كصدق الماشي وانما كانت الحيوانية ليست ذاتية للناطق لما سننقل عنهم التصريح بان شيأ من الجنس واجزائه ليس داخلا في الفصل واذا لم يكن داخلا فيه كان عرضيا له وأوضح مما قررته ما قيل هنا حاصل الجواب منع ان كون الجوهر جنسا عاليا للجواهر يستلزم تركب ما تحته من الانواع بل اللازم له ان يكون ما تحته حقائق متغايرة ثم ان التمايز تارة يكون بالفصل كما في الماهية المركبة وتارة يكون التميز بنفس الحقيقة وشخصها كما يقال الوجود عين الموجود ويقرب من هذا ما يقال علامة الجيم نقطة من تحتها والخاء من اعلاها والحاء تميز بنفسها واهمالها من النقط فالجيم والخاء بمنزلة الماهية المركبة والحاء بمنزلة الماهية البسيطة (قوله قيل) وهذا الجواب اقناعي والتعبير مشعر بالتضعيف وهو كذلك (قوله لان فصل الماهية من مقولة جنسها) اعلم ان العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص فيكون لكل واحد منهما صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو المشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطأة هذا القدر من التحقيق محتاج اليه هنا وله بقية في شرحي المواقف وحاشية التجريد للسيد وبه تعلم وجه كون فصل الماهية من مقولة جنسها لان الفصل في الخارج هو الجنس والنوع والشخص فلا موجود خارجا الا الشخص وهو من مقولة الجوهر فيكون الجنس والنوع والفصل كذلك اذ هي عين الشخص خارجا وان حكم

المتعلق مضافا الى الموضوع ويجعل محمولا (قوله فلو قلت الاب اب انسان الخ) عبارة المواقف هكذا فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا اب لانسان اه وعبارة شرح المقاصد واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب

فاذا لم تعتبر الحيثية الخ وفهم منه ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري وهو المعروض للمضاف الحقيقي كما تقدم ولا يتصور الانعكاس في المضاف

منفصلا عن المركب قيل وهذا الجواب اقناعي ومنها ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكانت فصولها ايضا جوهرية لان فصل الماهية من مقولة جنسها الا انها لا تتركب من امرين متنافيين واذا كانت فصول الجواهر جوهرية كان الجوهر

هو انسان فلو قلت الاب اب انسان لانتفى العكس فلا يقال الانسان انسان اب قال في شرح المقاصد وطريق معرفة الانعكاس ان تنظر في اوصاف

العقل يتغاير وتمايز بعضها عن بعض ذهنا وباعتبار صورها العقلية توصف بالجنسية والنوعية والفصلية لان هذه صفات الاجزاء الذهنية فتارة يؤخذ الحيوان مثلا بشرط شئ فيكون عين بعض انواعه واخرى بشرط لا شئ فيكون جزأ له وتارة لا بشرط شئ فيكون محمولا عليه فالتحقيق ان هذه الصور شئ واحد لا تعدد فى ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة هى عين المركب فى الخارج ماهية ووجودا وان جعلها فى الخارج هو بعينه جعله فيه ولا امتياز بينهما الا فى الذهن فقط وهناك اقوال آخر قد ضعفت فان قلت اذا قلنا الانسان حيوان ان كان المحمول غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى وجوابه ان معنى حمله عليه هو ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هو بينهما الخارجية واحدة (قوله جنسا لها) اى لتلك الفصول كجنسها اى كانه جنس لجنسها وهذه

فلا يقال ابن اب والمصنف زاد فى التعبير ما اوجب التغيير (قوله اذ وضعته بالعين المهملة) اى اعتبرته ووصفت به ومحصله انا نجمع اوصاف كل من الطرفين وننظر فيها فاى وصف وجدناه بحيث اذا اعتبرناه مع موصوفه ورفعنا ما عداه من الصفات فلم نعتبرها بقيت الاضافة بينهما واذا رفعناه ووضعنا غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرنا عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا كالاب او مركبا كذى الجناح ونسبنا احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا قاله السيد وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايقين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا

الحقيقى فلا يقال ابوة البنوة (قوله اذا وضعته) بالعين المهملة اى اعتبرته ووضعت به وحاصل ما ذكره انا نجمع اوصاف كل من الطرفين وننظر فيها فاى وصف وجدناه بحيث اذا اعتبرناه مع موصوفه ورفعنا ما عداه من الصفات فلم نعتبرها بقيت الاضافة بينهما واذا رفعناه ووضعنا غيره مكانه لم

العالى جنسا لها الجنس لها فيلزم ان يكون للفصول فصول اخرى تميزها وهى جوهرية لما مر وهكذا

الطرفين فما كان اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو الذى اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفى سائر الصفات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البواقى لم تتحقق الاضافة انتهى ومن خواصها انها اذا كانت مطلقة اى غير معينة او محصلة اى معينة فى طرف

ويتسلسل فيلزم تركب الجواهر من امور غير متناهية ومثل هذا يجرى فى كل مقولة مثلا الكيف لو كان جنسا للكيفيات لكان لها فصول ايضا من الكيفيات لما مر واذا كان لها فصول من الكيف كان الكيف جنسا لتلك فيكون لتلك الفصول فصول ايضا من الكيف ويتسلسل وجوابه تسليم انها جوهرية ومنع كون الجوهر جنسا لها لقاعدة ان الجنس خارج عن ماهية الفصول غايته ان الناطق شئ ذو نطق وكونه جوهرا اوجسما وصف له خارج عنه فلا يلزم من كونه جوهرا كونه جنسا له حتى يلزم عدم النهاية فى ذات المركب الجوهر سلمنا ان الجوهر جنس للفصول لكن لانسلم لزوم الفصل لها لان الفصول انما تكون للانواع لا للفصول لانها غنية عن تميزها عما يشاركها فى ذلك الجنس الذى هو الجوهرية من جهة ان جوهر الماهية الذى هو الفصل هو جوهرها الذى هو الجنس المميز للفصل عما شاركه فى الجوهرية والتغاير بينهما اعتبارى

المقدمة ممنوعة كما يأتى (قوله ويتسلسل) ليس هذا بتسلسل بل اجتماع امور لانهاية لها فاراد بالتسلسل وجود امور غير متناهية على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وعلى القول بعدم وجوده وبان الاجزاء الذهنية امور انتزاعية من الهوية البسيطة يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفرض بمعنى لو نقدر وجودها لكانت غير متناهية (قوله لقاعدة ان الجنس الخ) قال فى شرح المطالع واما جنس الفصل فهو غير معقول لانه لو كان للفصل جنس يكون مشتركا بين الماهية ونوع ما تحقيقا للاشتراك والجنسية فان كان تمام المشترك بينهما يكون جنسا الماهية وان كان بعضا من تمام المشترك يكون فصل جنسها ولا شئ من اجزاء الجنس بداخل فى الفصل والا لم يكن المجموع فصلا بل يكون الفصل بالحقيقة الجزء الآخر وايضا لو دخل الجنس او جزء منه فى الفصل يلزم التكرار فى الحد التام وانه باطل اه (قوله وصف له خارج عنه) هو معنى ما نقلنا سابقا عن السيد ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام قد ذكر (قوله سلمنا ان الجوهر جنس الفصول) اى على طريق الجدل وارخاء العنان والا فجنس الفصل غير معقول كما نقلناه وليته حذف هذا الكلام من هذا الى قوله ومنها ان الامكان الخ فان جواب السؤال المورد قد تم بدونه وهو محض اوهام يخل به الكلام كما ستبين (قوله والتغاير بينهما) اى بين النوع والفصل اعتبارى لانك ان اعتبرته من حيث النطق

يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس حينئذ اه (قوله ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة الخ) اعلم ان هذه عبارة شرح المقاصد ولم يعبر بلفظ الخاصة وانما ذكر هذين القسمين فى ضمن تقسيمات ذكرها وعبارته هكذا و يتكافؤ الطرفان يعنى ان الاضافة اذا كانت فى احد الطرفين محصلة كانت فى الطرف الآخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددى على الاطلاق بازاء النصف العددى على الاطلاق والضعف الذى هو العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين ثم ذكر تقسيمات آخر فقد ادرج ما عبر عنه بالخاصة ايضا فى الاقسام وكذلك

فهو الفصل وان اعتبرته من حيث الحيوانية والناطقية فهو نوع هكذا قيل وهو كلام ظاهري جوري فيه كلام المصنف والحق ان التغاير بين النوع والفصل باعتبار الوجود الذهني الذي باعتباره عد الفصل فصلا والجنس جنس حقيقي كما سلف لك تحقيقه فان النوع مجموع الجنس والفصل فهو ماهية مركبة والفصل جزء ذلك المركب وكيف يعقل ان التغاير بين الكل وجزئه اعتباري فتدبر (قوله انتهى) لم يذكر في صدر العبارة ما يفيد العزو فليت شعري ذلك المنتهى كلام من (قوله وتسليم التسلسل) هم فانه اذا انتفى ان يكون للفصول اجناس انتفى التسلسل وانما يلزم على تقدير ان يكون لها اجناس فان قلت مراده بقوله منع كون الفصول اجناسها جواهر الخ انتفاء ان يكون الجوهر جنسا لها الا انه لا جنس لها اصلا وحينئذ يلزم التسلسل قلت نعم لكن هذا ليس هو عين ما اسلفه فان قوله سابقا ومنع كون الجوهر جنسا لها وقوله بعد وكونه جوهرا او جسما وصف له خارج عنه الخ يفيد ان لا جنس لها اصلا ولذلك فرع عليه قوله حتى يلزم عدم النهاية الخ وحينئذ كان حق التعبير منع ان يكون للفصول اجناس حتى يتطابق السابق واللاحق وعلى كل حال لا نسلم ان محصل الجواب الاول ما ذكر بل محصله منع التسلسل بنفي ان يكون للفصل جنس فاهنا يسهو (قوله بناء) راجع لتسليم اي ان التسلسل انما يمتنع في الجواهر المركبة لا مطلقا اي ليس ممتنعا مطلقا خصوصا اذا كان اعتباريا اي جاريا في امور اعتبارية وقوله جدلا راجع لتسليم واقول قد

وإذا كان نفس الجنس الذي تميز فلا يحتاج الى التمييز أيضا نعم لو كان غيره ذاتا ووجودا الاحتاج مثلا الجوهر الذي هو الحساس أو الناطق هو بعينه الجوهر الذي هو الجسم أو الجوهر الذي هو الحيوان لكنه باعتبار حصول الحس أو الناطقية صار حساسا أو ناطقا اهـ أقول وحاصل الجواب الاول منع كون أجناسها جواهر وتسليم التسلسل بناء على ان منعه في الجواهر المركبة لا مطلقا خصوصا ان كان

صنيع المواقف ويعتذر عن المصنف بان تقسيم الشئ الى اقسام خاصة من خواص ذلك الشئ الا انه يرد عليه امران الاول ان تفسير الاطلاق بعدم التعين والتحصيل بالتعين غير مناسب بل المناسب ان يفسر الاطلاق بعدم التقييد والتحصيل بالتقييد كما لا يخفى الثاني ان قوله في آخر العبارة اهـ ملخصا من غير ان يذكر العبارة التي لخصها معيب في صناعة التدوين لان فيه حوالة على مجهول فكان الاولى ان يقول ملخصا من عبارة كذا لا يقال ان قوله سابقا قال في شرح المقاصد وطريقه الخ يفيد ان هذه من تتمة عبارة الشرح المذكور لانا نقول لا افادة مع تخللها بقوله اهـ وتصدير هذه العبارة بقوله ومن خواص الاضافة كذا فان هذا الصنيع يفهم ان هذا كلام آخر غير الاول

أسلفت

اعتبار يا جد لا والثانى بالعكس قلت وفيه انهم صرحوا بان الفصل لابد وان ينتهى الى فصل بسيط كما فى العلامة السنوسى

كانت فى الطرف الآخر كذلك مثلا النصف

أسلفت لك انه كان اللائق حذف هذا الكلام رأسا حتى نكون فى غنية عن مد القلم والآن احتجنا للكلام فنقول اما قوله انما يمتنع فى الجواهر المركبة فقد نبهنا سابقا على ان هذا ليس تسلسلا وانما هو اجتماع أمور لانهاية لها وبناء على هذا يتم الحصر فانه انما يلزم ما ذكر على تقدير تركب الجواهر فيقال ان للفصل جنسا فيحتاج لمميز عما شاركه فى ذلك الجنس وذلك المميز هو فصل أيضا وله جنس فيحتاج لمميز وهكذا فيلزم التركيب من أمور لانهاية لها فاما اذا انتهى المركب الى بسيط لاجزء له فلا وهذا كلام حسن اما لو جرينا على ظاهره وان هذا تسلسل فالحصر ممنوع فانه يجرى فى أمور موجودة سواء كانت مركبة أو بسيطة جواهرا واعراضا واما قوله جد لا فيقتضى ان الجواب السابق ليس تحقيقيا بل هو الزامى وليس كذلك فتأمل (قوله والثانى بالعكس) أى منع التسلسل وتسليم ان الجوهر جنس الفصول هذا مراده من العبارة وقد علمت ان التسلسل منتف فى الجوابين فرجع المنع ان يكون للفصول أجناس وهو الاول أو لها أجناس جوهرية وهو الثانى والتسلسل على كليهما منتف كما نبهنا عليه (قوله وفيه) أى فى الجواب الثانى (قوله كما فى العلامة السنوسى) عبارته هكذا واما الفصل فان كان مساويا للماهية وكان هو تمام الجزء المميز لها فهو فصل قريب لها وان كان مساويا لها ولم يكن تمام المميز فهو جزء من تمام المميز ومساوله لانهما معا يساويان الماهية فهو أيضا فصل لتمام المميز فان كان تماما لمميزه فهو فصله القريب والا فهو جزء من تمام المميز له ومساوله ولا

واما انه من الشئ المذكور او غيره فلا (قوله كانت فى الطرف الآخر كذلك) اى اذا كانت مطلقة فى طرف كانت فى الطرف الآخر مطلقة او كانت محصلة فى طرف كانت فى الطرف الآخر كذلك قال فى شرح المواقف هذا ان حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى تصير هذا الرأس لايوجب تعين من له الرأس يعنى ان الرأسية مضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم

تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية (قوله كانت فى الطرف الآخر كذلك) اى اذا كانت مطلقة فى طرف كانت فى الطرف

بد ان ينتهى الى ان يكون جزأ مساو يا لبعض المعقول وتمام المميز له لئلا يتسلسل و يلزم تركب الماهية مما لا يتناهى فهذا الفصل قريب لذلك الفصل الذى هو تمام مميزه وفصل فصل للماهية الاولى فهو فصل بعيد لها بمرتبة أو أكثر هذا كله ان كان الفصل مساو يا للماهية وان كان أعم منها والفرض انه فصل فهو فصل لبعض أجناسها كالحساس مثلا والمتحرك بالارادة للانسان بعيد بمرتبة أيضا أو أكثر اهـ واستفيد منه شيآن الاول انه قد يكون للفصل فصل الثانى ان القرب والبعد فى الفصل قد يكون فى غير فصل الجنس وكلاهما ضعيف ستبين ذلك بعد التمثيل لما ذكره على ما نقل عنه محشيه العلامة البنانى عن شيخ شيوخه العربى قال ثم هذه أمور تقديرية لا تحقق لها فان شئت ان يتضح لك هذا الكلام فقدر مثلا ان الناطق مركب من الكاتب والضاحك ولاشك فى تساويهما للانسان ولتمام المميز فهو فصل قريب للناطق وفصل فصل للانسان فان قدرنا ان الضاحك جزء من جزء الناطق كان فصلا بعيدا من الانسان بمرتبتين ولابد ان ينتهى الى تمام المميز والا ادى الى تركب الماهية من أمور غير متناهية اهـ اما بيان ضعف الثانى فهو ان القوم بعد ان عرفوا الفصل بانه كلى يحمل على الشئ فى جواب أى شئ هو فى جوهره قسموه الى قريب وبعيد فقالوا ان ميز عن المشاركات فى الجنس القريب فقريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركاته فى الحيوان وان ميز عن المشارك فى الجنس البعيد فبعيد كالحساس للانسان فانه يميزه عن مشاركاته فى الجسم النامى قال العلامة الرازى فى شرح الشمسية وانما اعتبر القرب والبعد فى الفصل المميز فى الجنس لان الفصل المميز فى الوجود ليس محقق الوجود بل هو مبنى على احتمال مذكور وبما يمكن ان يستدل على بطلانه بانه لو تركبت ماهية حقيقية من أمرين متساويين الى آخر ما أسلفناه فى ابطال تركب الماهية من أمرين متساويين والعلامة السنوسى قسم الفصل الى مساو للماهية وهو الذى يفصلها عن جنسها القريب كالناطق

تحصل الشخص الذى هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأس وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف

الآخر مطلقة وكانت محصلة فى طرف كانت فى الطرف الآخر كذلك

لماهية

لماهية الانسان والى أعم منها وهو الذى يفصلها عن جنسها البعيد كالحساس فانه فصل ماهية الانسان عن جنسها البعيد وهو النامى ثم قسم القسم الاول وهو المساوى الى قريب وهو تمام مميز الماهية كالناطق والى بعيد وهو جزء تمام المميز والبعد يكون بمرتبة وبا كثر وظاهره ان هذا التقسيم فى المساوى يكون فى فصل الجنس وفى فصل الوجود وليس كذلك بل لا يتصور هذا الا فى فصل الوجود واما بيان ضعف الاول فلما قال السيد فى شرح المواقف الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده وقال فى حاشية الشمسية لا يكفى فى كون الجزء فصلا للماهية مجرد تمييزه لها فى الجملة بل لا بد ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر اه فهذا مما يضعف ان يكون الفصل فصل فتامل (قوله فهذا) صريح فى التعدد المشار اليه ما صرح وابه وكان الاولى ان يقول صريح فى التركيب لان الكلام فيه ولانه المستفاد من كلام الشيخ السنوسى حيث اعتبر للفصل فصلا واما التعدد فانه ان أريد به ان الفصل ينقسم الى قريب وبعيد وان للماهية فصولا متعددة لكنها ليست فى مرتبة واحدة فهذا لا خلاف فيه وليس الكلام فيه وان أراد ان ماهية واحدة يكون لها فصلان او اكثر فى مرتبة واحدة فممتنع قال فى المواقف وشرحه الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا أخيرا أو لا فصلان قريبان أى فى مرتبة واحدة والا لاجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان وقيد

الآخر فتكون الرأس وذو الرأس متعينين اه (قوله النصف المطلق) اى غير مقيد بعدد مخصوص بازاء الضعف المطلق كذلك فاذا لاحظ العقل نصفا لشئ كان ذلك الشئ مضايفا للنصف بمعنى ان ذلك الشئ ضعف له وقوله وبالعكس يعنى الضعف المطلق غير مقيد بكونه ضعف عدد مخصوص مضايف للنصف المطلق لان ملاحظة كون شئ مضاعفا لشئ تتوقف على ملاحظة كون الشئ الآخر نصفا له وقوله فاذا حصل الخ تفصيل لما اجمله قبله (قوله قال الحسين الخ) ترجمة ابن خلكان فى تاريخه وكذلك صاحب طبقات الاطباء واطالوا فى ذلك فراجعه ثم ان ماذكره المصنف تلخيص لعبارة الشيخ ونصها على ما حكاه السيد عنه

(قوله النصف المطلق) اى الذى لم يتقيد بعدد مخصوص وقوله بازاء

وغيره فهذا صريح فى

بازاء الضعف المطلق وبالعكس فاذا حصلت النصفية فى جانب حصلت الضعفية فى الجانب الآخر وبالعكس والضعف المخصوص كاربعة بازاء نصفه كاثنين وكالعشرة فهى نصف العشرين والعشرون ضعف العشرة قال الحسين بن عبد الله ابن سينا بسين مهملة مكسورة وألف آخره مقصورة تكاد الاضافات

الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده و يكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم المطلق وقابل الابعاد للجوهر انتهى (قوله وابطال) لوتم (قوله ويمكن ان ماهنا) أى قوله فهذا صريح الخ طريقة وقد علمت ضعفها قوله وانه صرح بالبناء للمجهول عطف على قوله صرحوا وهذا اعتراض على الجواب الاول (قوله جوهر ذو نطق مقتضاه) ان الجوهر جنس للفصل (قوله ويمكن انه رسم وهو كذلك لان الجنس خارج عن ماهية الفصول كما تقدم (قوله وان قوله عطف على انه صرح فهو اعتراض ثان (قوله وقد فهم) وجه فهمه ان فصل الماهية من مقولة الماهية مع عدم جعل الجوهر جنساله (قوله انه لا يلزم الخ) ممنوع فان الفصل جزء ذهنى وهو باعتبار وجوده الخارجى من مقولة الجوهر كالانسان فانه يوصف بالنوعية باعتبار الوجود الذهنى ولا يخرج بذلك عن كونه من مقولة الجوهر كما سبق تحقيقه (قوله ومنها ان الامكان والوجوب) أى والاستحالة (قوله لاندراجهما تحت مطلق النسب فيه تسمح بل هى كيفيات عارضة للنسبة بين الماهية والوجود وهى غير الوجوب والامتناع والامكان التى جعلت جهات القضايا فان المبحوث عنه فى هذه وجوب الوجود أو امكان الوجود والعدم أو امتناع الوجود فهى جهات ومواد فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه

بعد ان ذكر ان ما نقله صاحب المواقف ليس هو المنصوص عن الشيخ قال قدس سره واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون الاضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فامامن الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس وكذلك نقلها السعد فى شرح المقاصد والمصنف رحمه الله لخصها تلخيصا فاحشا فانه حذف الواو المذكورة بعد المعادلة وكانه توهم ان المقسم لهذه الاقسام هو المعادلة

التعدد وابطال قوله لان الفصول انما تكون للانواع لا للفصول ويمكن ان ماهنا طريقة وانه صرح بان الناطق جوهر ذو نطق ويمكن انه رسم وان قولهم شئ ذو نطق مقتضاه ان الشئ جنس مع انه تقدم انه عرض عام ويمكن ان يكون رسما أو مثالا وقد فهم من المقام انه لا يلزم من كون الشئ من مقولة ان تكون جنسا له فليتأمل وليحرر ومنهما ان الامكان والوجوب والوحدة والنقطة أمور زائدة على المقولات المتقدمة فلا يكون الجنس محصورا فى المقولات العشر وجوابه ان الاولين ليسا باجناس عالية لاندراجهما تحت مطلق

فتكون أخص من جهات القضايا ومو ادها فان المحمول فيها قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما آخر هذا والتحقيق ان الوجوب والامكان اعتبار بان للقاعدة التى ذكرها صاحب التلويحات وتقدمت (قوله واما الاخيران) تقدم الكلام عليهما مستوفى (قوله وحينئذ يقال الخ) كانه على جهة اللغز وهذا لا غرابة فيه حتى يلغز به وتقدم فى صدر الحاشية لذلك امثلة عديدة ومنها المقولات العشر فانها تعرف بالرسوم الناقصة والبسائط (قوله التصريح فى الحكمة) أى فى كتبها ولم أره وقوله وهى به أولى لم يظهر لى وجهه وان قيل فى توجيهه لان مناط الجوهرية على الاستغناء والقيام بالنفس وذلك حا [illegible] عندهم فى المجردات لعدم احتياجها للمادة والمكان وانها مؤثرة على زعمهم وليست متأثرة بخلاف الاجسام فانها مفتقرة الى المواد (قوله بالنسبة الى الاول أى افراده) لا ينافى التشكيك بالنسبة اليه والى الثانى أى مجموع افراد الاول ومجموع افراد الثانى واما الفوائد (قوله فمنها الفصل الخ) قال فى شرح المطالع الفصل له نسب ثلاث نسبة الى النوع ونسبة الى الجنس ونسبة الى حصة النوع من الجنس اما نسبته الى النوع فبأنه مقوم له كتقوم الناطق

فقرأ اقسام المعادلة بالاضافة وانما يقرأ اقسام بالتنوين فالمعادلة احد الاقسام كالاقسام التى بعدها والجميع بدل من اقسام والمراد بالمعادلة هو ان يكون الوصف واحدا من الجانبين كالاخوة والجوار وامثلة بقية الاقسام مذكورة فى كلام ابن سينا غير انه لا بد من شرح قوله ومصدرهما من القوة فانى لم ار من شرحه ممن تعرض لنقل كلامه حتى ان المصنف حذف هذه الجملة من كلامه اسقاطا لمؤنة تكلف شرحها وانا اشرحها بما فتح به المولى وعسى ان يكون صوابا فاقول وبالله التوفيق فقوله ومصدرهما اى ما يصدر عنهما اى الكم والفعل فضمير التثنية يعود اليهما ومصدرهما يقرأ بالجر عطفا على قوله والتى بالفعل وقوله من القوة بيان لذلك المصدر أى ما يصدر عنهما هو القوة فان القوة التى فى الغالب والقاهر والمانع مرجعها الكم والفعل فقد تكون القوة بسبب الكثرة كما فى العدد الكثير فانه غالب للقليل عادة وقد يكون الغالب واحدا وعلى كل فالكم تحقق فيه وكذا للفعل لان كلا من الغلبة والقهر والمانعية فيه فعل

النسب واما الآخرين فعلى انهما كيف فظاهر لا يكونان من المقولات وعلى انهما نوع بسيط فكذلك ويعرفان بالرسم كما صرحوا به فلا تنافى بين البساطة والتعريف وحينئذ يقال لنا شئ موجود حادث لا يمكن تحديده ومنهما ان جعلهم الجوهر مقولا بالمواطئة ينافيه التصريح فى الحكمة بانه مقول بالتشكيك على الجواهر الجسمانية والمجردات عندهم وهو بها أولى وجوابه أن التواطؤ بالنسبة الى الاول لا ينافى التشكيك بالنسبة اليه أو الثانى ولتحقق المقام فانه من مزال الاقدام اللهم ضراعة اليك بجاه أنبيائك عليهم أفضل الصلاة والسلام وعليه والآل ان تردينى برداء سترك الجميل وان تكلنى اليك وان تفرج بانعم الحسب ويا نعم الوكيل واما الفوائد فمنها ان الفصل نسبته الى

للانسان وكل مقوم للعالى مقوم للسافل اذ العالى مقوم له ولا ينعكس كليا والا لم يبق بين العالى والسافل فرق اتساويهما فى تمام الذاتيات حينئذ لكن بعض مقوم السافل مقوم للعالى واما نسبته الى الجنس فبانه مقسم له كتقسيم الناطق الحيوان الى الانسان وكل مقسم للسافل فهو مقسم للعالى لان معنى تقسيم السافل تحصيله فى النوع والعالى جزء منه فيلزم حصوله فيه ولا ينعكس كليا والا لتحقق السافل حيث تحقق العالى فلا يبقى السافل سافلا ولا العالى عاليا لكن قد يقسم السافل ما يقسم العالى واما نسبته الى الحصة فنقل الامام عن الشيخ انه علة فاعلية لوجودها مثلا من الحيوان فى الانسان حصة وكذا فى الفرس وغيره والموجد للحيوانية التى فى الانسان هو الناطقية وللحيوانية التى فى الفرس هو الصاهلية وتقرير الدليل عليه ان احدهما ان لم يكن علة للآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان وان كان علة وليست هى الجنس والا لاستلزم الفصل فتعين ان يكون الفصل علة وهو المطلوب انتهى وبه يتضح كلام المصنف (قوله بالتقسيم) اى تحصيل اقسام من الجنس فاذا ضم الفصل الى الجنس كالناطق الى الحيوان حصل قسم والصاهل اليه حصل قسم آخر وهكذا ولذلك قيل التقسيم ضم مختص الى

الجنس بالتقسيم والى النوع بالتقويم كما لا يخفى

قوى قيل ان القوة منشؤها الكم والفعل وقوله فاما من الكم اى فاما ان يكون تلك الزيادة بعضا من الكم وذلك كالقليل والكثير فانه يرجع للعدد الذى هو كم وظهر ان من للبيان المشوب بتبعيض وقوله واما من القوة اى واما ان تكون تلك الزيادة من القوة الناشئة عن العدد الذى هو كم وانفعل كالغالب فانه يستدعى مغلوبا فبينهما تضايف وكذا يقال فيما بعده والغالب صادق بالكثير والواحد وعلى كل فللكم والفعل مدخلية فيه وكذا يقال فيما بعده وظهر لك من نقل عبارة ابن سينا صدق ماقلناه سابقا ان المصنف لخصها تلخيصا قاحشا فانه جعل بعض الاقسام مقسما بحذف الواو كما قررنا سابقا وحذف بعض اقسامه وذكر امثلتها وبالعكس فاذا لم يحط الناظر علما باصل عبارة ابن سينا يتوهم ان الامثلة ذكرت على اللف والنشر المرتب فيحصل له الخطأ ان كان مقلدا والحيرة ان كان ذكيا ومثل هذا الصنيع وقع كثيرا فى مقولات السيد البليدى

مشترك

مشترك ليحصل بانضمام كل واحد الى المقسم قسم قوله بالتقويم أى بتقوم النوع لكونه داخلا قوامه أى حقيقته لان النوع عبارة عن الجنس وذلك الفصل وهما ذاتيان له (قوله والى الحصة) المراد بها القدر المتحقق من الحيوان فى افراده والفرق بينها وبين الجنس الذى جعل الفصل باعتباره مقسما انا نعتبر فيه حقيقته وطبيعته من حيث هى وأما الحصة فانا نعتبر الجنس من حيث تحققه فى هذا النوع وذلك النوع الخ فالفرق اعتبارى اذ الحصة هى نفس الجنس فانه شئ واحد لا تجزى فيه اه قال كنت هنا مراده بالحصة الجنس كما يصرح فى قوله وذهب الامام الخ فكان الاولى ان تصرح به هنا لايهامه خلاف المراد ليس بشئ لما علمت ان الحصة غير الجنس وان الذى اعتبر التعليل فيه هى لا هو فلو صرح به لتكرر وكذا ما قيل مراده بالحصة افراد النوع وعبارة شرح المطالع تفيد ما قلنا لا ما قاله فتدبر (قوله جعل الجنس الحصة) اقحم لفظ الجنس وكان الاولى تركه لان الكلام فى الحصة لا فيه اللهم الا ان يريد التنبيه على ان الحصة هى عين الجنس كما قررناه سابقا (قوله يكون سابقه) سيفاد انيا كما هو شأن العلة (قوله ولا تحقق لها) الا فى طبيعة الجنس هذا الكلام يقتضى أن الحصة غير الجنس وانها فرد من افراده فينافى قوله سابقا جعل الجنس الحصة وقولنا انه هى وجوابه ان معنى تحققها فى طبيعة الجنس انها لا توجد الا بوجود الجنس اى لا تتحقق

والى الحصة قيل عن الشيخ بالعلية فهو علة فاعلية لوجود الحصة لانه لو لم يكن احدهما علة للآخر لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يتحقق التلازم بينهما وهو لا يصح واذا كان كذلك فلا يصح جعل الجنس الحصة علة للفصل والا لكان الجنس مستلزما للفصل من جهة ان الحصة على جعلها علة تكون سابقة ولا تحقق لها الا فى طبيعة الجنس فيكون أيضا مستلزما للفصل ورد

فاعتبر اليها المصنف (قوله كالقاهر والغالب مثالان لما بالقوة) وقد حذف المثل له (قوله وكالقاطع والمنقطع ومثلهما الاب والابن) مثالان للتى بالفعل والانفعال ثم التمثيل بالقاطع والمنقطع ظاهر واما بالاب والابن فرعاية ولا خفاء لانه مبنى على أصلهم من القول بالتعليل فالاب علة فى وجود الابن عندهم فيكون الفعل قائما به والانفعال قائما بالابن كنظيرهما من القاطع والمنقطع وفى نسختى التى كتبت عليها ادخال الكاف على المنقطع ولا معنى لها (قوله كالعلم والمعلوم) هما وما بعدهما مثالان للتى بالمحاكاة (قوله فان بينهما محاكاة) أى مماثلة ومشابهة

تنحصر فى أقسام المعادلة الى التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال والتى بالمحاكاة كالقاهر والغالب والقاطع والمنقطع وكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان

الضعف المطلق أى الذى لم يقيد بعدد مخصوص فاذا لاحظ العقل نصفا لشئ كان ذلك مضاعفا بمعنى ان ذلك الشئ ضعف له (قوله تنحصر فى أقسام المعادلة الخ) قال السيد فى شرح المواقف المنقول فى المباحث

الا بتحققه لكونها عينه غايته انا نلاحظها بالاعتبار السابق فتغايره (قوله علة ايضا) أى كما ان الحصة كذلك ولا يخفاك ان قوله سابقا والا لكان الجنس مستلزما للفصل وقوله من جهة الخ بيان للاستلزام فقوله فيكون الجنس علة أيضا تكرار مخل لاقتضائه ان العلية منعقدة بين الحصة والفصل كما بينه و بين الجنس وليس كذلك اذ لامغايرة بين الحصة والجنس الا بالاعتبار فحيث كانت الحصة علة كان الجنس أيضا علة لانهى فكان اللائق حذف قوله ايضا و يكون قوله فيكون الجنس علة اعادة للبين وماماقيل ان طبيعة الجنس جزء من الحصة فبنى على مافهمه من ان المراد بالحصة إفراد النوع وكلاهما لا يصح وقد رتب على فهم ان المراد بالحصة الافراد ماذكر وجعل قوله فلا يصح جعل الجنس

(قوله فالعلم يحكى هيئة المعلوم) مبنى على ان الحاصل عند النفس هو مثل الاشياء وصورها الاشبح وفيه كلام ستسمعه (قوله والحس يحكى هيئة المحسوس) أى الصورة الحاصلة من الشئ المحسوس فى الحس المشترك مشابهة له ومحاكية والمراد بالحس ماحصل بواسطة الاحساس من حصول صورة المحسوس فى الحس المشترك فان ما أدركته الحواس ادته اليه وليس المراد بالحس الادراك أعنى الاحساس بالشئ تأمل (قوله فائدة قال بعض المحققين) هو العلامة ميرابو الفتح فى حاشيته على شرح التهذيب للمحقق جلال الدين الدوانى العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لم نقل حصول صورة الشئ فى العقل لمافيه من المسامحة من حيث ان العلم هو نفس الصورة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا

المشرقية من كلامه أى ابن سينا تكاد تكون الاضافات منحصرة فى أقسام المعادلة التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فامامن الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع وأما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع وأما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس اه وكذا نقلها التفتازانى فى شرح المقاصد وقد نبهنا فى الحاشية الاولى على ماوقع للمصنف فى نقلها وشرحناها فارجع اليه (قوله قال بعض المحققين) هو ميرأبو الفتح فى حاشيته على شرح الدوانى للتهذيب عبارة حاشية أبى الفتح هكذا ذهب

بينهما محاكاة فالعلم يحكى هيئة المعلوم والحس يحكى هيئة المحسوس اه ملخصا ﴿ فائدة ﴾ قال بعض المحققين العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم وهذا الاختلاف انما نشأ من انه فى حال العلم بالشئ يحصل ثلاثة اشياء أحدها الصورة القائمة بالنفس وهى الكيفية ثانيها قبول النفس لها وهو الانفعال ثالثها اضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الامر المعلوم فاختلفوا فى ان العلم أى أمر من تلك الامور

الحصة

الحصة يقرأ بالجر بدل كل من بعض على حد رحم الله اعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات وقال في قوله لا يحقق لها الا في طبيعة الجنس في ضمن مع أنواعها النسبية وذلك لان طبيعة الجنس جزء من الحصة والكل لا يتحقق بدون الجزء والكل من واد واحد (قوله فتكون ناقصة) المحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء فهي مركبة وقد تكون بسيطة واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول أو امر خارج عنه والاول ان كان مابه الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة والخارج عن المعلول اما به الشيء كالنجار له وهو الفاعل واما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو

بان الفصل عنده علة فاعلية فتكون ناقصة

حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة فلا تشمل الجهل المركب ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات الحاوية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس النفس اهـ فقوله لمنافيه الخ علة لاختيار الصورة الحاصلة على حصول الصورة وقوله ولان المتبادر الخ علة للاختيار من الشيء على صورة الشيء وقوله ولانه يخرج علة للاختيار عند العقل على مافي العقل وجميع هذه المدعيات مندرجة في قوله لم نقل حصول الخ وقوله لا حصولها أي لا يصح كونه عبارة عن حصول الصورة الذي هو من مقولة الاضافة لانه نسبة بين الصورة والعقل وقوله لانه يخرج عنه العلم بالجزئيات أي بخلاف تعريفه المختار له فانه لا يخرج عنه لانه أعم من ان يكون عند العقل كما في الجزئيات أو فيه كما في الكليات لكن يرد عليه ان المتبادر من لفظ عند ان لا يكون في العقل فتخرج الكليات وعبارة ميرأبي الفتح هكذا ذهب جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هي المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات تعلق واما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا ناشئا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بداهة واتفاقا وحاصل عنده بداهة واتفاقا والحاصل

جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني الى ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم هي المسماة بالتعلق وبعضهم الى انه صفة حقيقية ذات

الغاية (قوله على المادية) أى العلة المادية وغيرها كالصورية والغائية (قوله وذهب الامام) قال فى شرح المطالع واحتج الامام على بطلان العلية بأن الماهية المركبة من ذات وصفة أخص كالحيوان الكاتب تكون الذات جنسها والصفة فصلها مع امتناع كون الصفة علة للذات لتأخرها عنها وجوابه ان تلك الماهية اعتبارية والكلام فى الماهيات الحقيقية (قوله من كون المعلول) وهو الجنس علة وقوله و بالجنس أى ومن كون العلة وهى الفصل معلولا لكونه صار جنسا (قوله ومن تقدم الشئ الخ) لازم لما قبله قال فى شرح المطالع بعدما قرر نحو ماهنا وهذا انما يتم لو كان الفصل علة للجنس اما اذا كان علة للحصة فلا لجواز ان يكون الجنس علة لحصة النوع من الفصل كما يكون الفصل علة لحصة النوع من الجنس فلا يلزم انقلاب المعلوم علة لمغايرة الجنس والفصل حصتيهما (قوله ثم زعم قوم) اجيب عن هذا بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق أى ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفان بالماهية فيه فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعنى مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله كذا فى المواقف وشرحه وفى شرح الكيلانى على آداب السمرقندى فان قلت الملك والجن والببغاء ناطق أما الملك فانه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلى غير مادى

فلا استلزام لتوقفه على المادية وغيرها وذهب الامام الرازى الى ان الفصل ليس علة فى الجنس يعنى الحصة وسر الخلاف ان فصل النوع لا يكون جنسا له على الاول لما يلزم عليه من كون المعلول علة و بالعكس ومن تقدم الشئ على ما تقدم عليه و يكون على الثانى ومن ثم زعم ان قوم الناطق بالنسبة الى الحيوان فصل الانسان والحيوان جنس

معه أمور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدإ الفياض واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الى انه الثانى فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة واما انه نفس حصول الصورة فى الذهن فلم يقل به احد منهم والاصح من هذه المذاهب الاول ولذا قال المحقق الشريف فى حاشية المطالع انه المذهب المنصور ووجهه فيما نقل عنه هناك بان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة

تعلق وأما القائلون بالوجود الذهنى من الحكماء وغيرهم فاختلفوا اختلافا ناشئا من ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة فى الذهن بداهة واتفاقا وحاصل عنده بداهة واتفاقا والحاصل معه أمور ثلاثة الصورة الحاصلة

والقيد

والقيد الاخير لاخراج الانسان واما الجن فانه حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة واما الببغاء فظاهر واذا كان كذلك فلا يكون الناطق مساويا للانسان قلت المراد بالنطق هنا مايجرى على الجنان لا مايجرى على اللسان وليس للملك والجن جنان ولا يجرى على جنان الببغاء شئ اهـ والمراد بالجنان اللحم الصنوبرى وهو انما يكون في الماديات دون المجردات وفى اخراج الانسان بغير ماءى نظر بل هو خارج بقوله بسيط (قوله وبالنسبة للملك بالعكس) أي يكون الناطق جنسا للانسان والملك والحيوان فصل مميز للانسان عن الملك قال العمادى في حاشية القطب وكنت قد اظن ان الجنس من حيث هو جنس ينبغى ان لا يحصل به التمييز اصلا وكثيرا ما عرضت ذلك على الافاضل وتصفحت كتب الاوائل ولم اجد احدا حام حول تحقيق هذا الكلام غير الامام اهمام الذى لم تظفر بمثله الايام فانه قال فى الملخص الحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يكون مقولا فى جواب أى شئ هو لان الشئ انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين الشئ وغيره وبهذا الاعتبار يمتنع ان يكون مقولا فى جواب أى شئ هو (قوله وان الفصل الواحد) عطف على قوله ان فصل النوع الخ وعبارة شرح المطالع ومنها ان الفصل لا يقارن الا جنسا واحدا فانه لو قارن جنسين فى مرتبة واحدة

وبالنسبة للملك بالعكس وان الفصل الواحد لا يقارن جنسين فى نوعين والا لزم تخلف المعلول عن علته ضرورة عدم تحقق نوع فى النوع الآخر مع تحقق الفصل الذى هو علتهما اى كل من النوعين بخلافهما فى نوع واحد كالناطق مقارنا للحيوان والجسم والجواهر فى الانسان هذا على الاول وان الفصل القريب لا يكون الا واحدا والا لزم توارد علتين على معلول واحد وأما الامام فذهب الى الحكم والتفصيل أيضا

الكيف انما يصح اذا كانت مغايرة لذى الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالشبح والمثال الحاكمين بان الحاصل فى العقل اشباح الاشياء لا انفسها واما اذا كانت متحدة بالذات معه مغايرة له بالاعتبار على مايدل عليه أدلة الوجود الذهنى وهو المختار عند المحققين القائلين بان الحاصل فى العقل نفس الاشياء لا أشباحها فلا يصح ذلك والتوجيه المذكور منظور فيه على مالا يخفى ثم ذكر تحقيقا آخر اختاره وبما ذكرنا من عبارة مير أبى الفتح يتضح كلام المصنف (قوله

وقبول الذهن لها من المبدا الفياض واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الى انه الثانى فيكون من مقولة الانفعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة وأما انه نفس الصورة فى الذهن فلم يقل به أحد منهم على من تتبع كلامهم والاصح من هذه المذاهب المذهب الاول انتهت (قوله

لكن علل بأنه لكونه تمام المميز لا يكون الا واحدا هذا ويرد على الاول ان التخلف والتواردا عما يمتنعان فى

والمتكلمون لما نفوا الوجود الذهنى وقيام الصورة بالنفس يلزمهم أن يقولوا العلم عبارة عن الاضافة المذكورة اذلا يحصل عندهم من الامور الثلاثة الا الاضافة وأما اختار المحققون ان العلم من مقولة الكيف وهى الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بهما وأما الانفعال فلا وجه لاتصافه بالمطابقة وعدمها

حتى يلتئم من الفصل وواحد الجنسين ماهية ومنه ومن الآخر ماهية أخرى لامتناع ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة يلزم تخلف المعلول عن العلة ضرورة وجود الفصل فى كل واحد من الماهيتين وعدم جنس كل واحد منهما فى الاخرى ولا بد من قيد فى مرتبة واحدة لجواز مقارنة الفصل اجناسا متعددة فى مراتب كالناطق للحيوان والجسم والجوهر اه وبها تتضح عبارة المصنف (قوله لكنه علل بأن الحكم الخ) صواب العبارة لكنه علل الحكم بأن الفصل لكونه تمام المميز لا يكون الا واحدا وهو كذلك فى بعض النسخ ومراده بالحكم ان الفصل لا يكون الا واحدا وبالتفصيل ان مقارنة الفصل لجنسين فأكثر ممنوع فى نوعين ومحقق فى نوع واحد كما قال وبما قررنا علم ان فى كلامه حذفا كاد كرناليتم له الاستدلال اذلم يظهر فيه ما يستدرك عليه وهو

والمتكلمون) لما نفوا الوجود الذهنى فى حاشية التهذيب كما نقلنا جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى (قوله الوجود الذهنى) قال السيد فى شرح المواقف لاشبهة فى أن النار مثلا لها وجود به يظهر عنه أحكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وأصليا وهذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع فى ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر اذلا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار أولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لامرية فيه (قوله لان العلم يوصف الخ) قياس من الشكل الثانى تقريره هكذا العلم يوصف بالمطابقة وعدمها ولا شئ من الانفعال يوصف بهما ينتج لاشئ من العلم بانفعال اشار للصغرى بقوله ولان العلم يوصف بالمطابقة الخ وللكبرى بقوله واما الانفعال فلا وجه الخ واما قوله والصورة تتصف بها فليست هى الكبرى والالزم فقد شرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين ايجابا وسلبا وقد كان الاولى ان

والمتكلمون) أى أكثرهم والا فالمحققون منهم أثبتوه (قوله لان العلم يوصف بالمطابقة الخ) هذا دليل على ما اختاره المحققون من ان العلم من

ومقولة

ان الفصل لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لتوارد علتان على معلول واحد وهو مبنى على الاول هكذا قيل وقوله كما ذكرنا أى فى مقولة منوطة بقول هذا على الاول قال كان عليه ان يزيد هنا قبل هذا والفصل لا يكون الا واحدا لئلا يتوارد علتان على معلول واحد ليتم له الكلام الآتى اه والذى حير الناظرين فى كلام المصنف اغلاق العبارة وتصرفه فى النقل بما يوجب عسر الفهم وادماج المعانى وقد وقع له هذا كثيرا ونحن ان تعرضنا لما وقع له هنا طال بنا الكلام وقد لحقنا السآمة والملل لتكرر أمثال ذلك وانا اذكر لك أصل هذا الكلام كله وطابق بينه وبين ما ذكره يتضح لك الحال قال فى متن المطالع ويتفرع على العلية ان الفصل الواحد بالنسبة الى النوع الواحد لا يكون جنسا أيضا لامتناع كون المعلول علة علته ولا يقارن الاجناس واحدا ولا يقوم الانوع واحد لئلا يتخلف معلوله عنه ولا يكون القريب الا واحدا لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالذات وجوز الامام الثلاثة الاول لجواز تركب الشئ من أمرين كل منهما أعم من الآخر من وجه وجوابه منع جواز تركب الماهية الحقيقية منهما ووافق على الرابع معللا بان الفصل كال الجزء المميز هذه عبارة متن المطالع قال فى أثناء الشرح ولما ذهب الامام الى بطلان قاعدة العلية جوز الفروع الثلاثة الاول لجواز تركب الشئ من امرين كل منهما أعم من الآخر من وجه كالحيوان والابيض فالماهية اذا تركبت منهما يكون الحيوان جنسا والابيض فصلا لها بالقياس الى

يقول واما الانفعال والاضافة كما وقع فى عبارة السيد المنقولة عنه فى حاشية شرح المطالع فانه كتب على قوله فى الحاشية انه المذهب المنصور لان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال لا يوصف بها وكذا الاضافة اه والا فنفى كونه من مقولة الانفعال لا يستلزم كونه من مقولة الكيف لجواز ان يكون من مقولة الاضافة فحذف الاضافة صير الدليل غير تام التقريب وهذا يعرف المنقول غريب

(قوله وقال خسرو الخ) أصله للسيد فى حاشية المطول ونصه اه وقال خسرو فى حواشى التلويح التحقيق ان المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة فى البقاء وهو الملكة وقد أطلق العلم على كل منهما

مقولة الكيف تقريره على ما قاله السيد الشريف فى حاشية شرح المطالع ان الصورة توصف بالمطابقة كالعلم والانفعال والاضافة لا يوصفان بها

الحيوان الاسود بالعكس بالقياس الى الجاد الابيض فيكون كل منهما جنسا وفصلا وهو الحكم الاول وفصلا يقارن جنسين أى الحيوان والجاد او الابيض والاسود وهو الحكم الثانى المستلزم للثالث وجوابه انا لا نسلم ان الماهية الحقيقية يجوز ان تتركب من أمرين شأنهما كذلك بل انما يجوز فى الماهية الاعتبارية والاحكام مخصوصة بالماهيات الحقيقية ووافق على الفرع الرابع لا بناء على العلية بل لان الفصل عنده مفسر بكمال الجزء المميز وكمال الجزء المميز لا يكون الا واحدا وقد عرفت جوابه بان هذا التفسير فاسد لجواز تركب الماهية من أمرين يساويانها اذ كل منهما فصل وليس كمالا اهـ فاذا تدبرت هذا الكلام حق التدبر ظهر لك ماصنعه المصنف فى هذا المقام واما استخراج هذه الاحكام من كلامه فمحوج الى مزيد طول وتأويلات بعيدة رعالا يساعد عليها عبارته (قوله وما تقدم عن الشيخ الخ) قال القطب فى شرح المطالع ونحن نقول اما ان الفصل علة لحصة النوع فذلك لا شك فيه لان الجنس انما يتخصص بمقارنة الفصل فما لم يعتبر الفصل لا يصير حصة واما ما نقله أى الامام عن الشيخ فغير مطابق فانه ما ذهب الى علية الفصل للحصة بل لطبيعة الجنس على ما نقلناه عنه فى صدر المبحث الاول حيث قال الفصل ينفصل من سائر الامور التى معه لانه هو الذى يلتى أولا طبيعة الجنس فيحصله ويقرزه وانها انما تلحقها بعد ماتقيها وافرزها والدلائل التى اخترعوها من الطرفين لا تدل الا على هذا المعنى أو مقابله ثم ليس مراده ان الفصل علة لوجود الجنس والا لكان اما علة له فى الخارج فيتقدم عليه بالوجود وهو محال لاتحادهما فى الجعل والوجود واما علة له فى الذهن وهو أيضا محال والا لم يعقل الجنس بدون الفصل لان المراد ان الصورة الجنسية مبهمة فى العقل تصلح ان تكون اشياء كثيرة وهى عين كل واحد منها فى الوجود غير متحصلة بنفسها الانطابق تمام ماشيآتها المتحصلة

العلة التامة الناقصة وما تقدم عن الشيخ من قبيل الثانية لا الاولى كما تقدم ومنها ان الحد لابد من تركيبه من الجنس والفصل عند

المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء هو الملكة وقد

فمرجع ماقرره السيد قياس اقترانى من الشكل الثانى صغراه الصورة يوصف بالمطابقة وعدمها والكبرى ولا شئ من الانفعال والاضافة يوصف بهما وبهذا نعلم ان المصنف لم يحرر القياس على ما ينبغى تقدمه له ولو

انه

وإذا انضاف إليها الصورة الفصلية عينتها وحصلتها أي جعلتها مطابقة للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام والتحصيل والعلية بهذا المعنى لا يمكن انكارها اهـ (قوله فذهب اكثر شارحيه الخ) لم ار تلك الشراح حتى انقل عنها ولكني رأيت بهامش شرح المطالع كلاما لبعض الفضلاء قال اعلم انهم زعموا أن الحد التام يجب ان يكون مركبا من الجنس والفصل وليس كذلك لانا نعلم بالضرورة ان تصور جميع اجزاء الشيء حتى الهيئة الصورية سواء كانت محمولة أو غير محمولة يستلزم تصور حقيقة الشيء فلا يجب تركب الحد من الجنس والفصل بل يمكن ان يقال ان الحد التام ان كان مركبا من أجزاء محمولة يجب أن يكون مركبا من الجنس والفصل

الشيخ كما في الاشارات فذهب أكثر شارحيه الى الانكار ونقضوه

أطلق لفظ العلم على كل منهما اما حقيقة عرفية واصطلاحية وليس كذلك ولعل المصنف اسقط الهمزة من عبارة خسروا فراجعه (قوله وقال السيد الخ) أفاد به ان جعل العلم بمعنى الادراك من مقولة الكيف مبني على تفسير الادراك بحصول الصورة أي بالصورة الحاصلة اما ان فسر الادراك بانتقاش الذهن بالصورة فهو من مقولة الانفعال فلا يكون من مقولة الكيف مطلقا بل على التفصيل المذكور اهـ (قوله لفظ الوضع يطلق بالاشتراك الخ) حاصل ما ذكره من المعاني ثلاثة وبذلك صرح في شرح المفصل قال ولفظ الوضع كما يقال على ما ذكرناه فقد يقال أيضا على ما يعرض للكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن ان تفرض له أجزاء متصلة على الثبات ويشار الى كل واحد منها فيقال أين هو من الآخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة وعليه كل ما يكون في جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال لهذا الشيء انه ذو وضع سواء كان له أجزاء بالقوة أو بالفعل أو لم يكن فقوله ولفظ الوضع كما يقال على ما ذكرناه أي المقولة (قوله بحيث يمكن ان يفرض الخ) انما كانت تلك الاجزاء فرضية لانه متصل واحد لا مفصل فيه اذ لا يقبل القسمة

اما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجاز مشهور فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق جاز ارادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما اذا قرن بذكر المتعلق تعين الاول اهـ وقال السيد في حواشي الشمسية انما يصح جعل الادراك انفعالا اذا فسرناه بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء اما ان فسرناه بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقولة الكيف فلا يكون انفعالا أيضا أي كما لا يكون فعلا اهـ (وضع) لفظ الوضع يطلق بالاشتراك

انه قرر الدليل هكذا العلم بمعنى الصورة يوصف بالمطابقة وعدمها ولا شيء من الاضافة والانفعال بموصوف بهما فلا شيء من العلم اضافة وانفعال (قوله اما حقيقة عرفية) أي اصطلح عليها أهل العرف العام من العلماء وأما الاصطلاحية فما اصطلح عليه طائفة مخصوصة منهم والفرق بين الحقيقة العرفية والمجاز المشهور غير خفي عليك (قوله كما لا يكون فعلا) فانه

على تقدير انتفاء احتمال تركب الماهية من الامور المساوية للماهية اهـ

(قوله بالاجزاء غير المحمولة) الاجزاء الذهنية قد تؤخذ من حيث انها محمولات فتعرض لها الجنسية والفصلية وقد تؤخذ من حيث انها اجزاء ومواد فلا تكون محمولة واما الاجزاء الخارجية فلا يجرى فيها أخذها

الانفكاكية كما سبق فلا أجزاء فيه بالفعل بل بالفرض وقوله متصلة على الثبات وصفان للاجزاء أى متصل بعضها من بعض كائنة على الثبات أى الدوام وعدم الانقضاء فخرج الزمان فان أجزاءه ليست ثابتة بل متصرمة وقوله وأشار اليه أى اشارة حسية فان قلت المشار اليه اشارة حسية موجود خارجا كما يعلم من تعريف الاشارة الحسية السابق فهذا ينافى الفرض قلت تكون تلك الاجزاء موجودة خارجا لا ينافى الفرض فانه لم يتعلق بوجودها أى ليس وجودها على سبيل الفرض بل بجزئيتها فالمعنى ان ذلك الشئ الموجود خارجا ذا أجزاء مفروضة وقوله وهو قريب الخ وجه قربه انه اعتبر فى تلك الاجزاء نسبتها للامور الخارجية فان قولنا أين هو من الآخر معناه انه بجانبه أو فوقه أو تحته أو قريب أو بعيد ونحو ذلك وفيه اعتبار نسبة تلك الاجزاء للامور الخارجية وبذلك صرح اللارى فقال الوضع كون الشئ مشارا اليه اشارة حسية وقد يطلق على المقولة وقد يطلق على ماهو جزؤها أى نسبة الشئ الى الامور الخارجية اهـ واعلم

لم يذهب أحد من المحققين الى ان العلم من مقولة الفعل وقد وقع لبعض من لم يحقق عده منها ﴿فائدة﴾ للعلم تقسيمات منها ماهو مشهور فى جميع كتب المنطق وهو انقسامه الى التصور والتصديق ثم تقسيم كل منهما للضرورى والنظرى ثم تقسيم كل منهما الى أقسام أخر بينت كلها فى كتب المنطق وينقسم أيضا الى علم حضورى وعلم حصولى وهو المنقسم الى التصور والتصديق الى آخر ما تقدم والفرق بين الحصولى والحضورى ان العلم الحصولى هو حصول الاشياء فى القوة المدركة والعلم الحضورى هو حضورها بأنفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو أقوى من العلم الحصولى ضرورة ان انكشاف الشئ على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده أقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده وينقسم العلم أيضا الى فعلى وانفعالى فالعلم الفعلى هو سبق صورة المعلوم للعالم فتصير تلك

بالاجزاء الغير المحمولة كأجزاء العدد والبيت فانه يتم المحدود بذكرها مع ان شيأ منها ليس مماذكر وقال نصير الدين الطوسى مراد الشيخ

مجمولة قطعا فلا تعرض لها الجنسية والفصلية اصلا قاله السيد فى حواشى التجريد (قوله بعض الحدود) قال فى شرح المطالع ليس كل جزء جنسا أو فصلا فان العشرة مركبة من الآحاد والبيت من السقف والجدر الاربع مع ان شيأ من تلك الاجزاء ليس بجنس ولا فصل بل الجزء المحمول اما جنس أو فصل فليس كل ماهية مركبة يكون تركبها من الجنس والفصل لجواز تركبها من الاجزاء الغير المحمولة ولا كل ماهية مركبة من الاجزاء المحمولة كذلك بناء على الاحتمال المذكور اهـ ومراده بالاحتمال المذكور تركب الماهية من أمرين متساويين (قوله بناء على ماذكره الخ) قال الشيخ فى كتاب النجاة الحد يقتنص بالتركيب وذلك بان تعمد الى الاشخاص التى لا تنقسم وتنظر من أى جنس هى من العشرة فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التى فى ذلك الجنس أوفى

ان المصنف تبع اللارى فى التعبير بالجزئية وما آل العبارتين واحد وقوله سواء كان له أجزاء بالقوة أو بالفعل أولم يكن الاول كالكم المتصل والثانى كالجسم والثالث كالنقطة فيكون هذا المعنى أعم معانيه فتأمل (قوله اصطلاحا) اى باصطلاح الحكماء واما فى اللغة فيطلق على جعل شئ على شئ بمعنى الاسقاط وبمعنى الترك وبمعنى الكذب (قوله والنقطة الاولى) التفريع بالفاء والمراد ان النقطة ذات وضع عند الحكماء) أى مشار اليه اشارة

الصورة الفعلية سبب الوجود المعلوم فى الاعيان كما تعقل شكلا ثم نفعله وأما الانفعالى فهو ان تستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما تستفاد صورة السماء من السماء (قوله اصطلاحا) أى فى اصطلاح الحكماء على المعانى الثلاثة المذكورة وأما فى اصطلاح اللغة فيطلق على جعل شئ فوق شئ ويستعمل بمعنى الاسقاط والتركيب ويطلق فى اصطلاح أهل العربية على تعيين اللفظ بازاء المعنى فله استعمالات باصطلاحات (قوله مشارا اليه) أى اشارة حسية وهى فى عرفهم امتداد موهوم آخذ من المشار منه الى المشار اليه وقوله والنقطة الاولى التفريع ومثلها فى ذلك الجوهر الفرد لكنهم نافون له ومثبتون للنقطة التى هى طرف الخط وقوله بخلاف الوحدة لانها أمر اعتبارى ولا يشار اليه اشارة حسية الا اذا كان موجودا (قوله وعلى ما يعرض للكم الخ) أى ويطلق على ما يعرض للكم المتصل وأما الكم المنفصل وهو العدد فام وهمى

عاذكر بعض الحدود لا كلها والحق ماذكره الشيخ بناء على ماذكره من ان المركب الحقيقى لابد من اندراجه تحت مقولة من المقولات العشر كما هو مذهب الاقدمين وكثير من

اصطلاحا على كون الشئ مشارا اليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع بخلاف الوحدة وعلى ما يعرض للكم المتصل

وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له أجزاء متصلة على الثبات ويشار الى كل واحد منها فيقال أين هو من الاجزاء وهو جزء من الوضع الذى هو من المقولات المرتسم بقولى (عروض وهيئة) أى هيئة عارضة للجسم فهو من اضافة الصفة لموصوفها قال بعضهم والفرق بين الهيئة والعرض اعتبارى فالعارض للشئ يقال له عرض باعتبار عروضه وهيئة باعتبار حصوله (بنسبة) أى بسبب نسبة (لجزئه) أى لاجزاء الجسم بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبتها الى (خارج فاثبت) أى الامور الخارجية كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض وانما اعتبرت النسبة الثانية

الشئ الذى يقوم لها كالجنس فتجمع العدة منها بعد أن تعرف انها أول لانها مثل الجنس فانه أول للحيوان ثم النطق وأيضا مثل الجسم فانه أول للحيوان ثم الناطق وتتحرى ان لا يكون فى المجموع شئ مكرر ونحن لا نشعر كما تقول جسم ذو نفس حساس ثم تقول معها حيوان فيكون الحيوان مكررا تارة بالتفصيل والحد وتارة بالاجمال والتسمية فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيأ مساويا بالذات المحدود من وجهين اثنين فهو الحد اما احد الوجهين فالمساواة فى الحمل أعنى أن يكون كل ما يحمل عليه هذا الحمل فانه ذاك وكل ما هو ذاك فيحمل عليه هذا الحمل الثانى المساواة فى المعنى وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منها

شئ (قوله وهو كونه بحيث الخ) قد سبق شرحه (قوله أى هيئة عارضة) جعل المقولة نفس الهيئة العارضة من حصول النسبتين هى الوضع ويرد عليه ان يلزم حينئذ ان يكون الوضع نسبة ويجاب بانه لا محذور فى ذلك فان استلزامه للنسبة كاف فى كونه من الاعراض النسبية وبعضهم عرفه بانه نسبة بعض أجزاء الشئ الى البعض والى الامور الخارجية (قوله وغيرها)

وليس بموجود فى الخارج بل الموجود المقدر وعده من مقولة الكم التى هى عندهم من الموجودات الخارجية تسمح (قوله يفرض له أجزاء الخ) انما كانت تلك الاجزاء فرضية لانه متصل واحد لا مفصل فيه اذ لا يقبل القسمة الانفكاكية فلا أجزاء فيه بالفعل بل بالفرض وقوله متصلة على الثبات وصف للاجزاء وخرج بهذا القيد الزمان فانه كم متصل على ما هو المختار عندهم فان أجزاءه ليست ثابتة بل متصرمة لا تجتمع فى الوجود والا لكان الموجود فى زمن الطوفان موجودا الآن (قوله فيقال أين هو من الاجزاء) فيطلب جواب هذا الاستفهام أنه مسامت له من جهة يمينه أو يساره مثلا كما يعلم ذلك بالتخيل الصحيح (قوله وهو جزء من الوضع الخ) فان فيه نسبة أجزاء الشئ بعضها الى بعض الذى هو أحد الجزأين المعتبرين فى مفهوم الوضع والجزء الثانى الذى هو النسبة للامور الخارجية (قوله عروض هيئة الخ) وعرفه بعضهم بانه نسبة بعض أجزاء الشئ الى بعض والى الامور الخارجية اهـ فهذا القدر صريح فى كونه نسبة وتفسيره بالهيئة العارضة لا يخرجه عن كونه من الاعراض النسبية أيضا لان تلك الهيئة مستلزمة للنسبة والمراد بالاعراض النسبية

عنه

عنه شئ فان كثيرا مما يميز الذات يكون قد أخذ بعض الاجناس أو بعض الفصول فيكون مساو يا في الحمل ولا يكون مساو يا في المعنى كقولك في حد الانسان انه جسم ناطق مثلا فان هذا ليس بحد حقيقي بل هو ناقص لان الجنس القريب غير موضوع فيه أو قولك في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس من غير ان تقول متحرك بالارادة فان هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى ولا يلتفت في الحد الى ان يكون وجيزا بل لا يتم الحد حدا بان يميز على الايجاز مالم يوضع فيه الجنس القريب باسمه وبحده مالم يوجد له اسم فيكون اشمل على الماهية المشتركة ثم يؤتى بعده بجميع

كالفوق والتحت (قوله لئلا يلزم) أي على تقدير عدم اعتبار النسبة للامور الخارجية يلزم ان يكون وضع القيام بعينه وضع الانتكاس وهو باطل وبين الملازمة بقوله لان القائم الخ وقوله بعض شارحي المواقف ولعله الابهري ولم أر عبارته (قوله ممنوع) لان نسبة الاجزاء بعضها الى بعض باق وكذلك نسبتها الى الامور الخارجية ولكن شخص النسبة اختلف فانه في القيام يكون الرأس جهة المحيط وفي الانتكاس يكون جهة المركز وفي هذه الحالة يختلف جنس النسبة (قوله لكن لا يلزم من هذا) أي ارادة تغير النوع (قوله اعتبار هذا القيد) وهو النسبة للامور الخارجية (قوله في ماهية أنواعه) أي بقية الانواع وذلك لان الفصل المأخوذ في حقيقة نوع من الانواع لا يلزم اعتباره في بقيتها والا

ما أخذت النسبة في مفهومها فتأمل (قوله لم تتغير النسبة بين أجزائه) اذ نسبة أجزائه بعضها الى بعض باقية بحالها وقوله فيكون وضع القيام الخ تفريع على عدم تغير نسبة الاجزاء لا على قوله مع ان وضعه قد تغير اذ لا يناسب التفريع عليه لفساده مع ان عبارة المصنف توهم تفريعه فكان الاولى تقديمه عليه (قوله بعض شارحي المواقف) لعله الابهري (قوله تغير جنس الوضع الخ) لعل ذلك المعترض اعتبر الوضع ماهية مركبة من جنس وفصل فجعل نسبة أجزاء الشئ بعضها الى بعض جنسا ونسبة تلك الاجزاء للامور الخارجية فصلا وقوله فممنوع وجهه ان مقارنة حصة من الجنس لفصل من الفصول لا تقتضي ذلك تغير طبيعة تلك الحصة اذ الجنس يقترن بفصول متعددة كاقتران الحيوان بالناطق والصاهل وغيرهما فتصير تلك الحصة مع انضمامها الى الفصول المختلفة أنواعا متباينة مع

لئلا يلزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب لم تتغير النسبة بين أجزائه مع ان وضعه قد تغير فيكون وضع الانتكاس وضع القيام كذا أفاده ابن سينا واعترضه بعض شارحي المواقف قائلا ان أراد بتغير وضعه تغير جنس الوضع فممنوع وان أراد تغير نوعه فمسلم لكن لا يلزم من هذا اعتبار هذا القيد في ماهية أنواعه

المتأخرين وحينئذ كل حد تام له جنس وفصل وجدت له أجزاء محمولة تام لا فالعدد مثلا حده كم مركب من الآحاد والبيت جسم مركب من السقف

ولهذا قال الامام الرازي نحن نقول الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض كالمثلث والمربع والمستدير ثم ذلك ينقسم الى ما لا يعتبر فيه الا ذلك كما في الاشكال والى ما يعتبر فيه نسبة الاجزاء الى الخارج أيضا كالقيام والانتكاس فانهما انما يعتبران وصفين لان الرأس في الاول محاذ للمحيط وفي الثاني بالعكس وبهذا ظهر فساد قول من زعم ان النسبة الى الامور الخارجية مشتركة بين جميع أنواع الوضع وتميز بعضها عن بعض انما هو بخصوصية احدى النسبتين فان الاشكال من حيث هي شكل لم يعتبر فيها نسبة الاجزاء الى الخارج اهـ وقال السيد في شرحه لا يقال اللازم

الفصول الذاتية وان كانت الفا وكان بواحد منها كفاية في التمييز فانك اذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات والحد عنوان للذات وبيان له فيجب ان يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ عرض ان يتميز أيضا المحدود والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز وان لحقها التمييز بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته (قوله وجدت له اجزاء) محمولة أم لا صريحه انه قد يوجد الجنس والفصل مع كون الاجزاء غير محمولة وهو خلاف ما قالوه من ان الجنسية والفصلية انما تعرض للاجزاء المحمولة كما تقدم عن السيد فالتعميم ليس بمستقيم وللسيد في حاشية التجريد هنا كلام نفيس

لزم عدم تعددها لان الانواع انما تتعدد بتعدد الفصول قال الامر الى ان اعتبار النسبة للامور الخارجية في بعض الانواع لا يلزم منه اعتباره في بقيتها اذ لو اعتبر فيها أيضا لم تتعدد ولزم انحصار النوع في واحد (قوله ولهذا) أي لاجل ان هذا القيد غير معتبر في بقية الانواع (قوله بسبب نسبة الخ) فقد اعتبر في الوضع الهيئة الحاصلة من نسبة واحدة هي بعض أجزائه الى بعض (قوله كالمثلث) فان فيه هيئة حاصلة من نسبة بعض الاجزاء الى بعض دون الامور الخارجية أيضا (قوله محاذ للمحيط) أي فلك القمر (قوله وبهذا) أي انقسام الوضع الى هذين القسمين (قوله وتميز الخ) جواب عما يقال حيث كانت النسبة للامور الخارجية معتبرة في جميع أقسامه فبأي شيء تمتاز بعضها عن بعض (قوله فان الشكل الخ) تعليل للفساد (قوله لا يقال اللازم الخ) عبارة السيد

مع بقاء الجنسية بعينها وعلم من هذا وجه قوله وان أراد تغير نوعه الخ بل في الحقيقة ليست هناك أنواع تتغير واعلم ان المراد انه يحدث باعتبار انضمام القيد الذي هو الفصل لماهية الجنس نوع مغاير لطبيعة الجنس ضرورة اختلاف ماهية المطلق والمقيد فتأمله فانه دقيق (قوله ثم ذلك ينقسم الخ) يعني اننا تارة نعتبره مجردا عن القيد فهذا قسم وتارة نعتبره مصاحبا له فهذا قسم آخر فيرجع الى اعتبار الماهية لا بشرط شيء والى اعتبارها بشرط شيء وفي كون هذا تقسيما نظر اذ لا بد في التقسيم من تعدد القيود حتى تتحصل الاقسام وأما اعتبارنا المقسم وحده تارة واعتباره تارة أخرى مع القيد وتسميته ذلك تقسيما فمحل توقف فتأمل ثم لا يخفاك منافرة ما ذكر

يحتاج الحال الذكره قال رحمه الله قال بعض الافاضل ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من أجزاء محمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا بسيطة فى الخارج وحقق ذلك بانه اذا تركب شئ من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة فى العقل فلا شك انه تحصل ماهية تلك المركب فى العقل و يكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس فى الحكمة المشرقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم تشتمل على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية ضرورة ان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على أمر زائد فهى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على أمر زائد فذلك الامر الزائد ان كان داخلا فى ماهية المركب كان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان لم يكن داخلا فى ماهيته لزم اعتبار الامر الخارج فى الحد التام هذا خلف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى

هكذا ولو لم يعتبر فى ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انقلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس

هنا لقوله سابقا وهو جزء من الوضع الذى هو من المقولات وللفاضل عبد الحكيم فى حواشى شرح السيد على المواقف تحقيق نفيس به يضمحل ماطول به المصنف الكلام وأخفى به المرام وهو ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء وفيما بينها وبين الامور الخارجية ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس وليس نفس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من النسبتين الحاصلتين من تينك النسبتين اذ لا دليل على وجودهما فى القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فقد برهانه مما زل فيه الاقدام اه ولقد صدق هذا الامام وبعد هذا كله فمبحث الوضع لا يتحمل

فى الخارج فلوكان له أيضا أجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان بمجموع الاجزاء المحمولة أيضا تمام حقيقة المركب فى العقل فيكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال لايقال المركب من أجزاء غير محمولة مركب من جزء مخصصة كالجزء الصورى ومن جزء

وضع القيام بعينه لايقال الخ (قوله مماذكرتم) أى من إعتبار النسبة الخارجية أيضا (قوله فى معنى الوضع) الاضافة بيانية وقوله الذى هو جنسهما صفة لمعنى الوضع كاشفة والمراد بمعنى الوضع هنا النسبة الاولى أعنى نسبة أجزاء الشئ بعضها الى بعض وقوله من النسبة الخارجية أعنى نسبة أجزاء الشئ الى الامور الخارجية ومعناه ان اعتبار النسبتين معا لايقتضى ان يكون معنى الوضع مركبا منهما بل يجوز ان يكون معنى الوضع هو النسبة الاولى وتكون النسبة الثانية فصلا (قوله يتحدان وجودا) قد تقرر ان الجنس والفصل جزآن مهيآن للماهية لاخارجان عنها والا لامتنع حملهما لان الاجزاء الخارجية لاتحمل وان الموجود خارجا هو الشخص فقط والعقل ينتزع من الجنس والفصل وحينئذ اذا تعقلت الماهية النوعية كان ذلك بتعقل الجنس والفصل معا لانهما ماهية النوع وهذا هو معنى اتحاد الجنس والفصل وجودا أى انهما يتحدان فى الوجود الذهنى اذلا وجود لهما الا فى الذهن وقوله وجعلا أى بالوجود الخارجى فان ماهية النوع مجعولة والجعل فى الحقيقة انما هو لاشخاصها لانها الموجودة خارجا والعطف مغاير (قوله ان حصة من الجنس) قد تقرر ان نسبة الفصل الى الجنس بالتقسيم والى النوع بالتقويم والى الحصة بالعلية فهو علة فاعلية لوجود الحصة كما بينا ذلك اتم البيان فى الحاشية الكبرى واذا تمهد هذا فنقول على فرض ان يشترك القيام والانتكاس فى

هذا التدقيق اذ ليس من الامور المهمة (قوله الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا) أى واذا تقررت هذه المقدمة فكيف يتصور الخ اذ مفادها عدم انفكاك أحدهما عن الآخر قال عبد الحكيم فى حواشى ذلك الشرح هذا انما يرد ان لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجية فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهنى المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجية فصل للجزء الذهنى المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد

والجدار فحاصله ان الحد التام لابد من تركبه من الجنس والفصل اوتارة وتارة خلاف مبنى على الخلاف فى انه لابد من اندراجه تحت مقولة

مماذكرتم اشتراكهما أى القيام والاستلقاء فى معنى الوضع الذى هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس

شترك بينه و بين غيره كالجزء المادى فالمشتق من الجزء الخاص يكون
صلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب خارجي يكون مركبا
بالعقلى من الجنس والفصل وان لم يكن العكس الكلى لازما لانا نقول
الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة هى خارجة
ن مفهوم الكل لان النسبة بين المنتسبين خارجة عنهما والجزء مع الخارج
كون خارجا نعم الاشتقاق يصحح الحمل فقط اهـ كلامه قال السيد وهذا هو
لطابق لقواعدهم التى بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم
يتسامحون فى الامثلة اهـ فاحرص على هذا التحقيق فانه ينفعك فى مواضع
عديدة (قوله وفى صحة التعريف) بالاجزاء المحمولة صوابه الغير المحمولة
ان يريد وغير المحمولة لان الاجزاء المحمولة متفق على التعريف بها
انما الكلام الذى ساقه سابقا يفهم منه صحة التعريف بغيرها أيضا
ان كان محل توقف كيف وقد قالوا ان معرف الشئ ما يقال عليه لافادة
تصوره والمقول هو الجزء المحمول دون غيره كما سبق توضيحه (قوله أن
النطق فصل) أى للانسان ما أظن احدا يقول ان النطق الذى هو
مصدر فصل الانسان بل الفصل هو الناطق وتقدم عن السيد ما يؤيده
قال شارح المطالع فصل الانسان مثلا الناطق المحمول عليه بالمواطأة
النطق الذى لا يحمل عليه الا بالاشتقاق فان الفصل من أقسام
الكلى وصورته فى جميعها أن يكون مقولا على جزئياته ويعطيها اسمه
وحده والنطق لا يعطى شيأ من الجزئيات اسمه ولا حده وكذلك البواقى
من الخاصة للانسان ليس هو الضحك ولا العرض العام المشى بل الضاحك
الماشى وحيث يطلق مثال للخمسة ما ليس بمحمول فهو مجاز اهـ ولقد
حسن من قال غاية ما يؤخذ مما تقدم صحة التعريف به أى النطق وأما كونه
فصلا فلم يؤخذ مما تقدم بل المأخوذ منه انه ليس بفصل وبما ذكر علم ان الاولى
للمصنف حذف هذه الجملة ولا حاجة لقوله واحفظه اذ لا صحة له حتى يحتاج
لحفظه وحيث انجر الكلام هنا الى حمل المواطأة فلا باس بذكر بيانه وللعلامة
الجعلى زاده صاحب تقرير القوانين كلام نفيس فيه قل ان يوجد مثله فى

وفى صحة التعريف
بالاجزاء الغير المحمولة
أقوال ومما ينبنى على
هذا صحة القول بأن
النطق فصل ان قلنا
بالصحة وبطلانه وان
يقال الناطق فصل ان
قلنا بعدمها فاحفظ ومنها

نسبة الاولى ويفترقان بالثانية يلزم ان يكون حصة من الجنس قارنت

قارنته لا تبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة

كتاب على نحو ما حرره قال رحمه الله تعالى قال في الصحاح واطئت
وافقته من الوفاق وفلان تواطأ اسمه واسمى اهـ فمعنى حمل المواطأة
يتحد المحمول والموضوع ذاتا فاذا قلنا زيد انسان فان المحمول عليه
لا يصدق في الخارج الا على ذات زيد وقس عليه هذا زيد وزيد رجل
ويخالف حمل المواطأة الحمل بواسطة المشتق وبواسطة ذو بان المحمو
والموضوع فيه لا يتحدان ذاتا كما ان أردنا حمل النطق على الانسا
لا يصح الحمل بالمواطأة فيشتق منه الناطق أو يركب مع ذو ويحمل عل
فحمل النطق على الانسان ليس بالمواطأة بل بواسطة قال القطب في شر
الشمسية المعتبر في حمل الكلى على جزئياته حمل المواطأة وهو حمل هو
لا حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو والنطق والضحك والمشي لا يصدق افر
الانسان بالمواطأة عليها فلا يقال زيد نطق بل ذو نطق أو ناطق وقال الس
بل النطق يصدق على افراده أعني نطق زيد ونطق عمرو ونطق
بالمواطاة فيكون كليا بالقياس اليها واما بالقياس الى أفراد الانسان فلا
ان اشتق منه الناطق أو ركب مع ذو كان ذلك المشتق أو المركب
بالقياس الى افراد الانسان محمولا عليه بالمواطأة وقس عل
الضحك والمشي ونظائرهما وبعضهم جعل الحمل ثلاثة أقسام حم
المواطأة وحمل الاشتقاق وحمل التركيب ولما كان مودى الاخيرين وا
كان جعلهما قسما واحدا أولى اهـ قوله حمل التركيب أي التركيب
ذو وقوله واحدا وهو حمل التركيب لان معنى الناطق ذو نطق وفي
السيد خفاء لانه جعل حمل الاشتقاق وحمل التركيب وهو حمل ذو قس
لحمل المواطأة وقوله محمولا عليه بالمواطأة دل على انهما قسمان من
المواطأة ودفع هذا انه أراد بقوله وحمل الاشتقاق وحمل التركيب حمل
بطريق الاشتقاق والتركيب لحمل النطق على الانسان بطريق الاش
وبطريق التركيب فحمل النطق عليه حمل بالواسطة مقابل لحمل المو
وحمل المشتق وحمل ذو قسم من حمل المواطأة ولحمل المواطأة قسم آخر وهو
العلم واسم الجنس على شئ كهذا زيد وهذا رجل اهـ ويؤخذ من قول ا
هنا أيضا واما بالقياس الى افراد الانسان فلا الخ رد لما قاله المصنف م

فصلا ثم فارقته الى فصل آخر وهو باطل لما يلزم عليه توارد علتين

بين الاجزاء التي هي مبدأ الحصة الاخرى من الوضع وتقارنها النسـ

النطو

بالنطق فصل الانسان تدبر ولاتكن أسيرا التقليد (قوله هل اختلاف المعروضات الخ) قال فى شرح المطالع ومن مطارح الانظار ان اختلاف المعروضات بالماهية هل يوجب اختلاف العوارض بالماهية أم لا فان كان اختلاف المعروضات موجبا لتنوع الاضافات العارضة أى لاختلافها بالماهية كان جنس الاجناس العارض للجوهر مخالفا بالماهية لجنس الاجناس العارض للكم وغيره فيكون تحت جنس الاجناس أنواع ولا يكون نوعا أخيرا بل متوسطا وان لم يكن موجبا كان نوعا أخيرا لان العارض للجوهر ليس يخالف العارض للكم الا فى العروض والتقدير انه لا يوجب الاختلاف فيكون جنس الاجناس مقولا على كثيرين متفقين بالحقيقة وفوقه مطلق الجنس وفوقه المقول على كثيرين مختلفين وفوقه الكلى وفوقه المضاف فهو جنس الاجناس وجنس الاجناس نوع الانواع وهذا البحث لا يختص بجنس الاجناس فانه آت فى الاجناس الباقية ولا بالجنس بل يعم سائر الكليات فانها أيضا تعرض لماهيات مختلفة فان اقتضى اختلافها اختلاف العوارض كانت أنواعا متوسطة والا كانت أنواعا أخيرة اه بحروفه (قوله عارض للمقولات العشر) التى هى أجناس عالية طبيعية وظهر لى ان ترتيب المناطقة الجنس الى عال وسافل ومتوسط انما هو باعتبار معروضاتها وهى الاجناس الطبيعية اذ هى المعقول فيها ذلك واما الجنس المنطقى أعنى مفهوم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فهو حقيقة واحدة لا تقبل ذلك الترتيب بحسب نفسها فتأمله (قوله أعنى الانواع العالية) مراده بها المفاهيم العارضة للمقولات وهى أنواع اضافية

معلول واحد (قوله فالحق اذا) أى اذا ثبت انه لا يتصور ماذكر ولا يصح لزم اعتبار النسبتين معا فى ماهية الوضع وهو المطلوب (قوله قلت توضيح) لم يأت فى هذا التوضيح بشئ وقد أوضحناه لك (قوله عارض) هذا يناقض قوله سابقا فهو غير طار عليه والحق عدم العروض اذ الفرض انه فصل والفصل لا يكون عارضا وتسمى مقولة الجدة قال فى المصباح وجد فى المال وجدا بالضم والكسر لغة وجدة اه وفى المختار وجد فى المال وجدا بضم الواو وفتحها وكسرها وجدة أيضا بالكسر أى استغنى والمراد هنا ملزوم الاستغناء وهو الملك ونقل الكاتبى فى المحصل

الامور الخارجية التى هى مبدأ الفصل الآخر (قوله قارنت) بالقاف

هل اختلاف المعروضات بالماهية يوجب اختلاف العوارض بالماهية أولا خلاف عند الحكماء بعض نعم وبعض لا فالجنس العالى المنطقى الذى هو مفهوم المقول على كثيرين عارض للمقولات العشر كل يطلق عليه الجنس العالى وهى معروضات مختلفة بالماهية فان قلنا

قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذا اعتبار النسبتين فى ماهية الوضع اه قلت توضيح ماذكره السيد ردما يقال انه لا حاجة الى اعتبار النسبة الثانية لافتراق هيئة القيام والانتكاس بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية وبيانه أن يقال ان الفصل يتحد مع جنسه فى الوجود كالنطق للحيوان والصهيل له فهو غير طار عليه والفصل الحاصل من النسبة الخارجية للانتكاس مثلا عارض فلو اعتبرناه لزم ان حصة من الجنس أعنى الوضع قارنت فصلا لاستفادا من الهيئة الخارجية للقيام مثلا ثم فارقته الى فصل

بالاول كان مفهوم الجنس العالي العارض لمقولة الجوهر مثلا مباينة للجنس العالي المنطقي العارض لمقولة الكم وهلم جرا وحينئذ يكون الجنس العالي أعني المنطقي جنسا مقولا على مختلفين بالماهية أعني الانواع العالية العارضة لكل مقولة وان قلنا بالثاني

آخر حاصل من النسبة الخارجية عارضة للانتكاس فتدبر ويجري في الوضع التضاد والشدة والضعف فوضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف والشيء قد يكون أشد انتصابا او انحناء من غيره قاله في شرح التجريد (و) عروض (هيئة) للجسم (بما) أي بسبب الذي (أحاط) به (وانتقل) أي بانتقاله يخرج بهذا الاين فانه هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به لكنه لا ينتقل بانتقال المتمكن (ملك) بكسر الميم

باعتبار اندراجها تحت مفهوم الكلي المنطقي وان كانت في حد ذاتها أجناسا عالية باعتبار عروضها للاجناس العالية الطبيعية أعني المقولات فان قلت يلزم على هذا ان يكون الجنس المنطقي هو الجنس العالي لا الجوهر مثلا لصدقه عليه قلت لا يلزم ذلك الا اذا كان الجنس المنطقي ذاتيا للجوهر مثلا وليس كذلك بل عرض له وصدقه عليه صدق العارض على معروضه كما سبق في الوجود (قوله مفهوم الجنس العالي) أعني الجنس المنطقي (قوله جنس طبيعي لهذا الجنس) أي الجنس العالي العارض للمقولات وفي كون مطلق الجنس جنسا طبيعيا للجنس العالي نظر لان الجنس العالي جنس منطقي عارض للجنس الطبيعي أعني المقولات ومطلق جنس كلي شامل للجنس العالي فهو من افراده فيكون الجنس العالي معروضا ومطلق جنس عارضا وكلاهما جنس منطقي فتدبر وعبارة شرح المطالع السابقة تنادي بما قلناه فقد كان الاولى بل الصواب حذف قوله طبيعي (قوله فيه ما عرفت) أي من ان اختلاف المعروضات الخ (قوله بلا خلاف) محض حشو (قوله ويتنقل أيضا كتب بعضهم) أي كما نقلت الجوهر المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فانه المقول على كثيرين اختلفوا أولا كذا بخط بعض الفضلاء اهـ وهو معنى ما قيل ضمير يتنقل للجوهر وتوضيحه انه اذا كان مندرجا تحت كثيرين مختلفين بالحقائق كان مندرجا تحت المقول على كثيرين مطلقا متفقين او مختلفين ضرورة اندراج ما اندرج في الاخص في الاعم ثم ينتقل أيضا الى مطلق مقول على الشيء كثيرا أم لا ويظهر لي ان ضمير يتنقل يعود على الاعتبار

عن الشيخ في الشفاء انه نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل ولبس القميص فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرض كحال الانسان عند قميصه هذا كلامه بعينه والذي لخصه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ ان الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكله أو ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متعمما

والنون وقوله ثم فارقته بالقاف الاول من المقارنة بمعنى الملابسة (قوله ملك) اي يسمى مقولة الملك ويسمى مقولة الجدة ومقولة له بفتح اللام وهي للملك والثلاث بمعنى واحد فالملك كون الجسم بحيث يحيط بكله أو ببعضه ما ينتقل

كان هذا الجنس العالي العارض للجوهر مثل العارض للكم والعارض للكيف وهلم فتكون متفقة بالحقيقة وحينئذ يكون مفهوم الجنس العالي مقولا على متفقين بالحقيقة فيكون نوعا لها وايضاحه ان الجوهر مثلا جنس طبيعي معروض لمفهوم المقول على كثيرين الذي هو الجنس المنطقي وهذا العارض جنس له من حيث انه عارض وهل مطلق الجنس جنس طبيعي لهذا الجنس مثلا أو نوع فيه ماعرفت وكونه جنسا أو نوعا من حيث مقوليته على الاجناس العارضة لا ينافي انه جنس منطقي بلا خلاف من حيث انه عارض للمقولات التي هي اجناس طبيعية ولا يقال اذا كان الجوهر مندرجا تحت الجنس العالي كيف يكون عاليا لان كونه عاليا على الجنوس الطبيعية لا ينافي ان فوقه جنس منطقي فافهم وينتقل ايضا الى المقول على كثيرين الى المقول على الشيء الى المضاف فالمضاف جنس الاجناس لهذه الاربعة ويجري جميع ما ذكر في الجنس السافل والوسط والبسيط وفي غير الجنس من سائر الكليات ومنه يعلم ان الكليات الخمس من مقولة المضاف وحينئذ يقال اذا كان الجنس من مقولة المضاف كان أخص والمضاف أعم كيف وهو مندرج تحت مطلق الجنس وأخص منه هذا تناف وجوابه ان كون المضاف لا بشرط شيء

المفهوم من الكلام السابق أي كما اعتبرت عروض مفهوم الجنس المنطقي لمقولة الجوهر مثلا تعتبر عروض مفهوم المقول على كثيرين سواء كانت متفقة الحقيقة أو مختلفتها ثم تعتبر عروض مفهوم المقول مطلقا لمفهوم المقول على كثيرين ثم تعتبر عروض مفهوم المضاف لهذا المفهوم (قوله جنس الاجناس لهذه الاربعة) وهي الجوهر والجنس المنطقي ومطلق مقول على كثيرين ومطلق مقول على شيء وهذه الاربعة مندرجة تحت المضاف لان فيها معنى المقولية وهي نسبة بين المقول والمقول عليه من مقولة المضاف قال في شرح التجريد كل من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء فاذا انسبنا الجنس والفصل الى ماينا فان اليه كان الجنس أعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي له يميزه عما عداه فلا يكون أعم منه والا لم يفد التمييز ولا أخص منه والا لم يكن ذاتيا له اهـ واعتبر ذلك في بقية الكليات فانه غير خفي عليك (قوله ان كون المضاف لا بشرط شيء الخ) حاصله ان الماهية تارة تعتبر لا بشرط شيء وتارة بشرط شيء وأخرى بشرط لا شيء وهذان قسمان من الاولى وماهنا من هذا القبيل فان المضاف بشرط كونه مطلقا أخص من المضاف لا بشرط شيء ويوضحه ايضا فرق الفقهاء بين مطلق ماء وماء مطلق فان الثاني قسم من الاول وأوضح من هذا ماقيل ان جهة العموم هنا غير جهة الخصوص فالمضاف الذي انتهت اليه الكليات هي الماهية لا بشرط شيء فيندرج تحت هذه الماهية جميع الكليات وتكون الكليات أخص وهي أعم واما المضاف الذي تجعله جنسا من الاجناس ومندرجا تحت جنس فهو المضاف المقيد بالاطلاق وهو أخص من المضاف المطلق فان ماهيته لا بشرط شيء واما المندرج فهو ماهية المضاف المقيد بالاطلاق عن الفصول المتباينة فهي ماهية بشرط شيء فتكون

أو متقمصا أو متنعلا أو متختما وهذه الحالة انما تتم بشرطين أحدهما الاحاطة بكله أو ببعضه والثاني الانتقال فان انتفى أحدهما كما اذا وضع الانسان قميصا على رأسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به أو جلس في بيت فان أجزاء البيت تحيط به لكن لا تنتقل بانتقاله فلا يكون ملكا اهـ

أعم من الجنس لا ينافي أنه بشرط كونه مطلقا أخص لانه لا يصدق عليه الجنس الا بقيد كونه مطلق مضاف أقول وكان العموم وجهي وجهت اليك وجهي بان من أبدع الموجودات خلقا ان أكون من الناطقين بالتوحيد لجنابك الاقدس حقا وبالاقرار بالرسالة لانبيائك وخاتمهم محمد صلى الله عليه وعليهم وسلم وكرم صدقا ﴿المقصد الثاني في العقول﴾ اعلم ان العقل قيل جنس تختلف أنواعه بالفصول وقيل نوع تختلف أقسامه بالخواص فعلى

مندرجة تحت الماهية لا بشرط شيء اهـ (قوله وكان العموم وجهي) قيل ظاهره ان هناك اجتماعا وافتراقا كما هو المعروف مع انه ليس كذلك لانهما معنيان باعتبارين فلا عموم فالصواب في التعبير ان يقول ان المعنى الموصوف بالعموم غير المعنى الموصوف بالخصوص فالمراد بالعموم الذي له وجه واعتبار لا ما هو المشهور فانه غير موجود هنا اهـ وهذا الجواب الذي ذكره واه جدا (المقصد الثاني في العقول) يريد العقول العشرة التي اثبتها الفلاسفة جمع عقل وعرفوه بانه جوهر مجرد عن المادة متعلق بغيره تعلق التأثير فانها مؤثرات عندهم تأثير العلة في المعلول على ما سيأتي بيانه قال في شرح الطبا كل العوالم ثلاثة عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية ولا يتصرف في الاجسام أيضا وعالم النفس وهو الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ويتصرف في الاجسام وعالم الجسم وهو ينقسم الى اثيري وهي الاجسام الفلكية وعنصري أي العناصر وما تركب منها اهـ مع حذف والمتكلمون ينكرونها وتقدم ان أدلة الفريقين متكافئة وأما العقل الذي هو صفة العاقل فللناس في تفسيره اختلاف كثير قيل ومن لغو الكلام ما يلهج به بعض الطلبة من المفاضلة بين العلم والعقل لانه ان أريد به العلم القديم فلا يصح لعدم ورود اذن باطلاق العقل عليه تعالى وان أريد العلم الحادث ففيه انه ثمرة العقل وبه يكمل فما معنى المفاضلة بين الشيء وثمرته وما مثل هذا الا ان يقال هل الصلاة أفضل أو الخشوع (قوله قيل جنس) هذا هو المختار عندهم بناء على جنسية الجوهر ظاهرا وقد تقدم في صدر الكتاب تقسيم الجوهر الى اقسام خمسة من جملتها العقول فتكون العقول العشرة أنواعا مندرجة تحت مطلق

ويسمى مقولة الجدة بكسر الجيم وتخفيف الدال المهملة ومقولة له ولا فرق في المحيط بين كونه غير طبيعي (كثوب أو)

(قوله ومقولة له) اللام للملك فمآل العبارات الثلاثة واحد (قوله ولا فرق في المحيط الخ) في المواقف وشرحه سواء كان ذلك المحيط أمرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا أو لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص

بانتقاله ككون الانسان متعمما أو متقمصا ومتنعلا أو متختما وهذه الحالة انما تتم بشرطين أحدهما الاحاطة بكله أو ببعضه والثاني الانتقال فاذا انتفى

الجوهر وفي المواقف نوع كل عقل منحصر في شخصه اه و بين ذلك الجلال الدواني في شرح الهيا كل بان تكثير افراد النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه (قوله جنسا منفردا) لكونه ليس فوقه جنس وتحته انواع حقيقيه وهو مبني على عدم جنسية الجوهر للعقول فان قلنا ان الجوهر جنس له كما هو التحقيق كان فوقه جنس فلم يكن منفردا (قوله المفارقة) أي للاجسام بخلاف النفوس فانها مجردات أيضا لكن لها ارتباط وعلاقة بالجسم لانها مدبرة له فالاجسام كالا لات لها وأما العقول فهي مؤثرة بنفسها غير مرتبطة بالاجسام ثم الحصر في العشرة مما لم يقم عليه دليل وقد ذكرت في حاشية ايساغوجي ما رد به الطوسي عليهم ولعلنا نذكر آخر المبحث شيأ من ذلك (قوله واثبات الجواهر المجردة) عطف على ما قبله عطف عام على خاص والمراد بالمواد الجسمية الهيولى والصورة فالمجردات ليست مركبة منهما وقوله والجوهر ليس جنسا الخ مرتبط بقوله لكونه ليس فوقه جنس (قوله لانه حينئذ مقول بالتشكيك على المجردات) دعوى لا دليل عليها وما قيل في توجيهه ان الجوهرية في المجردات أولى منها في غيرها اذ مدار الجوهر على الاستغناء والقيام بالنفس وذلك حاصل عندهم في المجردات لعدم احتياجها للحوادث والمكان كلام ظاهري فانهم لا يعرفون الجوهر بالقيام بالنفس والاستغناء فان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع وهذا المفهوم صادق على كل الجواهر مجرداتها وجسمانياتها صدق المتواطئ على افراده (قوله النفوس والارواح) عطف مرادف ويحتمل ان المراد بالنفوس ما يشمل النفوس الفلكية وبالارواح خصوص النفس الناطقة فيكون من عطف الخاص على العام قال في الهيا كل النفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف في السموات وهي النفوس الفلكية والى ما في نوع الانسان وهي النفوس

وغيرها اه ومعناه عبارة المصنف الا انه وقع في النسخ تصحيف في نسخة نحو اهاب اشتمل على العدة وفي أخرى على الهمزة والكل تصحيف والصواب على المرة أي التنور كما وقع التصريح به في غيرما

أحدهما كما اذا وضع الانسان قميصا على رأسه فانه ينتقل بانتقاله لكن

الاول يكون جنسا منفردا لكونه ليس فوقه جنس وتحته أنواع حقيقة وهي العقول المفارقة العشرة بناء على رأي الفلاسفة في اثباتها واثبات الجواهر المجردات أعني عن المواد الجسمية وان الجوهر ليس جنسا لما تحته لانه حينئذ مقول بالتشكيك على المجردات وغيرها وشرط الجنس التواطؤ كما مر وذلك انهم يثبتون في العالم قسما ثالثا غير جوهر ولا عرض سموه بالجواهر الروحانية و بالمجردات وجعلوا من ذلك النفوس والارواح

البشرية انتهى وفى متن الهداية اثبات نفس نباتية وقد أوضح معناه
شرحه فراجعه ان شئت اما ان أريد بالارواح الارواح الجزئية رهـ
النفسانية والحيوانية والطبيعية وبالنفوس النفوس الناطقة فالعطف
مغاير واردة هذا المعنى هنا لا يصح على طريقتهم فان الارواح الجزئية عنده
ليست من قبيل المجردات فانها عبارة عن بخار الاخلاط على ما فصل فى الكت
الطبيعة (قوله وحكى ان الغزالى الخ) قال فى المواقف وشرحه النفوس
الانسانية مجردة ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هـ
لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف
من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول هذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلم
الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور
على ما مر من نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت أو نفوسا وقد قيـ
به فى الملائكة بعد ان يذهب الى هذا القول أحد من المتكلمين كيف
ونصوص الكتاب والسنة دالة على تشكل الملائكة والجن كتشكل
جبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى وتارة فى صورة رجل اعرا
بل هو على صورته الاصلية متشكل قال الشافى فى معراجه كان جبر
يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة الآدميين كما كان يأتى الانبيا
فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريه نفسه التى خلقه الله عليـ
فاراه نفسه مرتين مرة فى الارض ومرة فى السماء فاما فى الارض ففى الا
الاعلى وكان صلى الله عليه وسلم بحرا فطلع له جبريل من المشرق فسـ
الارض الى المغرب فخر النبى صلى الله عليه وسلم مغشيا عليه فنزل الـ
فى صورة الآدميين وضمه الى نفسه وجعل يمسح الغبار عن وجهه فلـ
أفاق النبى صلى الله عليه وسلم قال يا جبريل ما ظننت ان الله تعالى خلق أحد
على مثل هذه الصورة فقال يا محمد انما نشرت جناحين من أجنحتى وا

والعقول وحكى ان الغزالى وبعض الصوفية ساعدوهم فى النفوس البشرية وقد قيل به فى الملائكة أيضا وانها

موضع من الكتب المعتبرة وهو مجرد تمثيل فلذلك عبر بعضهم بالاسـ
ومعناه كاحاطة الجلد بذى الجلد هرة كان أو سنانا أو غيرهما ووقع
مقولات السيد البليدى تصحيف أشد من هذا فانه قال كحرة كحـ

لا يحيط به أو جلس فى بيت فان اجزاء البيت تحيط به لكن لا تنتقل بانتقـ

لى ستمائة جناح ما بين المشرق والمغرب فقال ان هـذا العظيم فقال وما انا في جنب ما خلق الله تعالى الا يسير ولقد خلق الله تعالى اسرافيل له ستمائة جناح كل جناح قدر جميع أجنحتي وانه ليتضاءل أحيانا من مخافة الله تعالى حتى يكون قدر الوضع يعني العصفور الصغير اه وقال في شرح المقاصد الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله الى أنبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها أفعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين أجسام نارية شأنها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير أسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم اه فان أراد أن القائل من الفلاسفة فهم نافون للملائكة مثبتون للعقول وهي على ما أصطلحوا عليه غير الملائكة بلسان أهل الشرع وكان الذي دعاه الى ذلك ما وقع في شرح الشريف الحسيني للهداية ان العقل العاشر هو المعبر عنه بلسان الشرع بجبريل وقول شارح الطوالع ان الجواهر المجردة الغائبة المؤثرة في الأجسام هي العقول العشرة عند الحكماء والملاء الأعلى عند الشارع وهو قول من أراد ان يوفق بين كلام أهل السنة والحكماء فسلك طريقا غير وسط بل طريقا شططا وهيهات ان تتطابق الاصطلاحان كيف والعقول العشرة لا تفارق الافلاك والملائكة تهبط الى الارض والملائكة لا يعلم عددهم الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو والعقول عندهم مؤثرة والملائكة لا تأثير لها والعقول العشرة محصورة عندهم في عشرة فما كل قول متبع ولا كل كلام يستمع (قوله كالجن) في شرح الطوالع ظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم

لا تشكل ولا تعمر فراغا والصحيح خلافه وانها تشكل وتعمر فراغا كالجن

الهرة عند ارهابها وكتب عليه وصحف بعضهم عبارته بقوله كحال الهرة عند أرهام او أخذ يتمحل في تصحيحه وتشكل وقد بينا فساد ذلك

طبيعيا خاصا نحو (اهاب اشتمل) على الهرة

فلا يكون ملكا (قوله نحو اهاب اشتمل على الهرة) وقوله مثلا أي كالاسد ومحصله انه هيئة حاصلة من احاطة ما هو خلقي كاحاطة الجلد

النفوس البشرية المفارقة عن الابدان بحسب الخير والشر وفى المواقف هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة تتعلق بالخيرة من المفارقة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهى الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهى الشياطين (قوله وانظر الفرق) كتب بعض الفضلاء قد راجعت فلم يوجد ذلك فى الشرح المذكور وقال شيخنا ظاهره ان الشبرخيتى ذكر الفرق بين تشكل الجن وتشكل الملائكة وليس كذلك بل انما ذكر الفرق بين تشكل الجن وتشكل الولى فى حديث الرجل الذى لم يرد عليه أثر السفر وهو ان الولى اذا تشكل لا تحكم عليه الصورة بخلاف الجنى فان الصورة تحكم عليه بمعنى انه اذا قتلت صورته مات وراجعه اهـ قال القاضى أبو يعلى وصح لا قدرة للشياطين على تغيير خلقتهم والانتقال فى الصور وانما يجوز ان يعلمهم الله كلمات وضربا من ضروب الافعال اذا فعله وتكلم به نقله الله من صورة الى صورة فيقال انه قادر على التصور والتخيل على معنى انه قادر على قول اذا قاله وفعله نقل من صورة الى صورة اخرى بجرى العادة وأما ان يصور نفسه فذلك محال قال والقول فى تشكل الملائكة مثل ذلك نقل عن لقط المرجان (قوله نادرة الخ) رأيت فى مسامرات العارف ابن العربى هذه النادرة بطريق آخر قال ما نصه خرج رجل يحتطب لعياله فتندأ ياما حتى حزن عليه أهله ثم دخل عليهم بعد ذلك ضعيفا متغير اللون كاسف البال أثر الرعب والجزع عليه ظاهر فسألوه عن حاله فقال بينما أنا احتطب اذ عرضت لى حية فظننتها فغشى على وغبت عن نفسى فما افقت الا وأنا بارض لا اعرفها بين قوم لا اعرفهم فاخذنى جماعة منهم وجاؤا بى الى شيخ فيهم كبير هو زعيمهم فقالوا بين يديه فقال ما شأنكم قالوا هذا قتل ابن عمنا فقال الزعيم امسكوه عندكم واستوصوا به خيرا حتى ارى فى أمركم وامره فاخذونى اليهم وجاؤنى باطعمة لا أعرفها سوى اللبن فكنت أشربه لا أعدل الى غيره

وانظر الفرق بين الشكلين فى شرح الاربعين النووية للشبرخيتى (نادرة) روى شيخ أشياخنا

فى الحواشى الكبرى وقد علمت وجه الصواب (قوله مثلا) أى ومثل الهرة الاسد ونحوه من بقية الحيوانات ذوات الاهاب (قوله وربما

*مثلا قال فى المصباح الاهاب الجلد قيل أن يدبغ وبعضهم يقول الاهاب الجلد مطلقا وهذا الاطلاق محمول على ما قيده الاكثر والجمع أهب بضمتين قياسا مثل كتاب وكتب وبفتحتين على غير قياس قال بعضهم وليس فى كلام العرب فعال يجمع على فعل بفتحتين الا اهاب وأهب وعماد وعمد وربما استعير الاهاب لجلد الانسان اهـ وسواء كان محيطا بكله كامثل أو غير محيط كالخاتم والعمامة والخف

بالحيوان انسانا أو غيره أو غير خالق كحياطة بحو القميص ثم انه وقع هنا فى مقولات السيد البليدى اضطراب فى المثال ففى نسخ كحال الهرة عند

مدة هذه الايام التى غبت فيها عنكم فبينما انا على ذلك اذ جاؤنى واخذونى (قوله وحضروا بى) عند ذلك الشيخ وذكروا مثل مقالتهم الاولى من الدعوى فالتفت الى الشيخ فذكرت له الامر على ما جرى فقال الشيخ ما لكم عليه حق فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تصور فى غير صورته فقتل فلا عقل فيه ولا قود وصاحبكم تصور فى صورة حية فخلوا سبيلى قال فقلت يا شيخ وهل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم كنت فى وفد نصيبين حين قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وما عاش الى اليوم من ذلك القوم غيرى فهؤلاء الجن يتحاكمون الى فى امورهم فاحكم بينهم ثم قال لهم ردوه الى حيث اخذتموه فما شعرت الا وانا بموضعى فاخذت عدتى وجئت فهذا ما كان من خبرى فى غيبتى اهـ (قوله يحيى) أى الشاوى وسعيد قدروة وشمهورش بتقديم الراء على الواو هكذا ضبطه العلامة شيخنا العدوى على خلاف المشهور من تقديم الواو على الراء قاله شيخنا رحمه الله (قوله فدعا السلطان بالشيخ الاول) أى وهو القاضى شمهورش (قوله من تطور على غير شكله) لا يخفى ان هذا صريح فى ان الجن تتشكل وتعمر فراعاوانهم موجودون كما يقول اهل السنة وانكار وجودهم كفر لمنافاته لقوله تعالى يا معشر الجن والانس وقوله والجان خلقناه من مارج من نار وانكرت الفلاسفة وجود الجن وقالوا انهم خيالات محضة وهو كفر وضلال اهـ شيخنا وانظره مع ما نقلناه سابقا عن شرحى الطوالع والمواقف (قوله سند غريب من وجهين) قيل احدهما تفرد الامام سعيد قدورة الجزيرى به عن شمهورش والثانى ان الذى رواه عنه من غير جنسه اهـ وفى كون الثانى من انواع الغرابة عند المحدثين تأمل اذ لم يعد عندهم من أقسام الغرابة فتأمله والمصنف رحمه الله دائما يستعمل الغرابة حتى فى الغرابة (قوله موجب لا مختار) المؤثر اما فاعل بالاختيار او بالتعليل أو بالطبع وجهات التاثير منحصرة فى هذه الثلاثة ووجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يصح منه الترك

استعير الاهاب) أى مجامع الاحاطة فى كل (قوله ان يفعل التأثير الخ) قال فى المواقف وشرحه ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فان له

ارهابها بالراء من الرهبة وهو الفزع ومن مصحف يقول كحال الثمرة عند ازهارها الى غير ذلك مما بينته فى حاشية مقولات السيد البليدى

فى أودية الجن فدخل بعد مدة أعنى فى محل فوجد شيخا كبير السن جدا وكان القاضى شمهورش فقص عليه الحال فقال له اذا اقبل سلطان الجن فقف واطلب الشرع فلما أقبل وقف اليه الانسى وتشكى من الجنى فأحضره السلطان وسأله عن موجب خطفه الانسى فقال قتل أخى فقال الانسى انما قتلت ثعبانا فدعى السلطان بالشيخ الاول الجن واستفتاه فيما يلزم الانسى فقال بعد ان رفع حاجبيه لكبره رويت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطور على غير شكله قدمه هدر وهذا سند غريب من وجهين تأملهما فامر السلطان برد الشيخ الانسى الى بلدة بالمغرب فوجد زوجته مهيئة للدخول فمانع واخذها واصل ما امر للفلاسفة انهم لما بنوا أبعدهم الله على قاعدتهم الفاسدة من ان الصانع تعالى عن قولهم موجب لا مختار ولم

(أن يفعل التاثير) اى مقولة أن يفعل هى تأثير

يصفوه تعالى عن قولهم بشئ من الصفات وردوا جميع مايوصف به الى سلب واضافة حكموا لكونه موجبا بالذات واحدا من كل وجه تعالى وتبارك عن مقالتهم بانه لا يصدر عنه مباشرة الا واحد وسموه عقلا أى جوهرا روحانيا مجردا عن المادة ولواحقها ثم هذا العقل عقلا آخر باعتبار كونه عقلا ونفسا باعتبار صدوره عن الغير ومادة فى الفلك باعتبار امكانه فى نفسه وصورة له باعتبار وجوبه ثم العقل الثانى كذلك الى العاشر

الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير فى التسخين وأما الحال الحاصل للفاعل قبل التاثير وبعده كقوة النار فانه يسمى احراقا (أن ينفعلا تأثره) أى مقولة أن ينفعل هى تأثر الشئ عن غيره على اتصال غير قار كالمسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة هى التاثر أى

لا اثر داولا الاول الفاعل المختار ويلزمه أن يكون حياة المأقادرا مريدا الخ والثانى إما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا الاول التأثير بالطبيعة والثانى التأثير بالعلة والقول بالتأثير بالعلة وبالطبيعة باطل بادلة مبسوطة فى محالها فانحصر التاثير بالدليل القطعى فى الفاعل المختار وهو مذهب جميع المتكلمين (قوله بانه لا يصدر عنه مباشرة الا واحد) عبارة غيره المبدأ الاول جل ذكره بسيط ليس فيه تعدد وكل بسيط هذا شانه لا يصدر عنه الا واحد قال النصير الطوسى الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد بديهى يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة مافيه من الخفاء وان مدافعة الناس لهذا الحكم انما كثرت لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قال السيد فى حاشية شرح التجريد اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيها فالذى يجوز صدور اشياء عنه تعالى بل يسند جميع الاشياء اليه ابتداء بلا واسطة كيف يتخلص عن هذا المضيق قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة وماذكروا من أنه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين لا توجد مع غيره ليتعين بها صدوره عنها او يترجح على صدور غيره عنها وادعوا فيه الضرورة أيضا يتجه عليه منع الضرورة أيضا لجواز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شيئين او اشياء مخصوصة فتصدر عنه تلك الاشياء دون غيرها وعلى تقدير تسليم البداهة يتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق ارادته ماشاء (قوله ثم هذا العقل عقل آخر) فى عبارته خفاء وبيانه ان العقل الاول له اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار اثر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وكذلك يصدر عن العقل الثانى عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك أعنى

مادام يسخن حالة غير قارة هى التأثير التسخينى الذى هو من مقولة ان يفعل

والحاشية الثانية التى وضعتها على هذا الكتاب سابقة على هذه (قوله على اتصال غير قار) أى ثابت بل يقع على سبيل التدريج فالماء الموضوع فى

فلك

فلك القمر ويسمى العقل الفعال سمي به لعدم تناهي ما يصدر عنه من الآثار المختلفة في عالم الكون والفساد كما يسمى فياضا لافاضته على عالم الكون والفساد ما تفيضه وما في شرح الطوالع ان العقل الفعال بلسان الحكماء هو المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا قيل منه الى التطبيق بين الفلسفة والشريعة وهو وهم عظيم كما أسلفنا بيانه (قوله ثم حدثت العناصر) ظاهره ان العناصر عندهم حادثة باعتبار الزمان وليس كذلك بل هي عندهم قديمة باعتبار الزمان أي انه لا اول لها الكون علتها كذلك فكان الاولى ان يقول ونشأ عن العقل الفياض بطريق الايجاب العناصر الاربعة الا ان يقال ان الترتيب المستفاد من قوله ثم حدثت باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود الخارجي فتأمله شيخنا (قوله المختصة بالحيوان والنبات والمعدن) وهذه الثلاثة تسمى المولدات والمواليد الثلاثة لتركبها وتولدها من العناصر الاربعة (قوله كما يظهر ان حرق الخ) يشير لما استدلوا به من تركب المولدات أعني النبات والمعدن والحيوان عن البسائط التي هي العناصر ولهم طريقان طريق التركيب وطريق التحليل اما الاول فانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة الشمس يحدث النبات ثم انه يصير غذا للحيوان ويستحيل منيا فيتكون منه حيوان وهكذا واما دليل التحليل الذي أشار اليه المصنف وهو أظهرها انا اذا وضعنا أي جزء من المولدات في القرعة والانبيق فانه يرسب منه أجزاء أرضية وتتقطر أجزاء مائية وتتصعد بخار بعضه حار يابس وهو النار والباقي هو الهواء وقد أشار الى هذا الرئيس ابن سينا بقوله في القصيدة الطبية

اما الطبيعيات فالاركان * يقوم من مزاجها الابدان
وقول بقراط بها صحيح * ماء ونار وثرى وريح
دليله في ذا بان الجسما * اذا توى عاد اليها رغما
ولو يكون الجسم منها واحدا * لم تر بالآلام حيا فاسدا

واما تشنيع الامام السنوسي عليه في الكبرى وتضليله فمبني على ظاهر

المسمى بالفياض وهو العقل المنسوب الى فلك القمر فلك عشر عقول وتسع نفوس وتسع أفلاك ثم حدثت العناصر أعني الماء والنار والهواء والتراب المختصة بالحيوان والنبات والمعادن واختلطت كما في العود الاخضر فيه الماء والنار والدخان والتراب كما يظهر ان حرق ثم أت

غير المبدأ الحاصل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا وان ينفعل وهو التأثر

التسخن فدوام التأثير والتأثر لابد منه فيهما معولين والى هذا أشرت بقولي (مادام كل) منهما واما الحال الحاصل للشيء عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الحطب وكالقعود والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى هذا

الاناء على النار تأثير الحرارة فيه ما دامت النار باقية يقال لذلك التأثير مقولة ان يفعل وتسخن الماء ما زالت الحرارة مؤثرة فيه يقال له مقولة ان ينفعل

مايقتضيه لفظه من الملازمة وانها عقلية حيث صحح قول بقراط الذاهب الى ذلك فيدل على موافقته بحسب الظاهر وليس من البعيد ان يريد الملازمة العادية فلا يلزم شئ وهذا الىق بتحسين الظن والتماس العذر لكل من أظهر الاسلام (قوله لقبول) متعلقة بالمختصة لما أوله بالمستعدة عدي باللام وقوله لقبول الصور المختلفة يعني الصور النوعية وقوله في عالم الكون والفساد أي عالم العناصر والمولدات المقابل لعالم الافلاك وما فيها فانها غير قابلة للكون والفساد والكون حصول صورة في الهيولى والفساد خلع صورة غيرها (قوله ويفيض هذا العقل الخ) ولهذا سمى عقلا فياضا وقوله ما يستحقه أي من الصور والنفوس والاعراض العناصر البسيطة وعلى المركبات منها كما في المواقف (قوله افاضة واحدة) بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله من حيث هي كان معنى هذه الحيثية الاطلاق وقوله والاختلاف الخ جواب عما يقال ان تلك الافاضة مختلفة فاجاب بانها من حيث صدورها عن العقل الفعال واحدة لكن الاختلاف واقع بحسب استعداد المفاض عليه كالحرارة فانها تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصارين وتبيض الثياب واعتبر هذا بعطر نيسان فان الاصداف تلتقمه فتنعقد فيها لؤلؤا والحيات تنعقد فيها سما وتوضيحه انه يصدر عن العقل الفعال هيولى العناصر وصورها المختلفة المتعاقبة عليها بحسب تعاقب استعداداتها المختلفة وهذه الاستعدادات المختلفة لا تحصل في الهيولى العنصرية من جهة العقل الفعال اذ لو كان حصولها فيه من جهة العقل لما كانت متغيرة لان العقل ثابت لا تغير فيه وهيولى العناصر قابلة واحدة غير مختلفة في نفسها فلو كان الاستعداد أثر العقل في هيولى العناصر لما اختلفت أصلا لان أثر الفاعل الثابت في القابل الواحد الغير المختلف لا يختلف لكن الاستعدادات في هيولى العناصر مختلفة فلم تكن من جهة العقل الفعال بل هي بسبب الحركات السماوية فان تلك الحركات تحدث أوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعداد هيولى العناصر اهـ وتمام هذا الكلام يطلب من رسالة

كالمسخن مادام يسخن فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثر التسخيني

فاذا انقطع تأثير النار بأن أزيلت أو أطفئت ذهبت المقولتان وسخونة الماء الباقية فيه بعد ذلك مندرجة تحت مقولة الكيف فظهر تلازم

لقبول الصور المختلفة في عالم الكون والفساد الى آخر ما في شرح الكبرى وغيرها ويفيض هذا العقل الفياض على كل قابل ما يستحقه افاضة واحدة من حيث هي والاختلاف واقع بحسب

لنا

لنا كتبناها جوابا عن سؤال متعلق بهذه الفنون (قوله هذا ضلال مبين) مبني على نفي القول بالتاثير بالاختيار واثبات التأثير بالايجاب والقول به باطل لان اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل عاله من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسم أو شيأ من لوازمه لكونه مشتركا بين الكل بل أمر آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال أو ينتهي الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب ومما يرد به عليهم أيضا ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلابد لها من مصادر متعددة والابطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل حينئذ اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع أن يصير جزء مصدر الامور الوجودية وبان اسناد الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المختلفة لجهة واحدة مشكل وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالم مع كثرتها الى العقل الفعال وبالجملة فما اعتمدوا عليه في هذا المطلب باطل لا يعول عليه (قوله لعنهم الله) هذا تحصيل حاصل وقد كان اللائق بحال المصنف أن يتصدى لتقرير مذهبهم أولا على حسب ما قرروا ثم يرد عليهم كما هي عادة العلماء المتصدين لذلك والمصنف حيث كان بصدد ذلك كان اللائق به هذا أما انه لا يقرر مذهبهم على ما ينبغي ورعما خالط بينه وبين مذهب المتكلمين وعند تمامه يشتغل بسبهم ولعنهم فما لا يشفي عليلا ولا يبرد غليلا بل هو في عرف النظار افحام (قوله وقيل خمسة الخ) قال في المواقف وقيل هي واحدة واختلف فيه على خمسة أقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها الثاني الهواء الثالث الماء الرابع الارض الخامس البخار وقيل ليست واحدة بل لابد من التعدد فاثنان على ثلاثة أقوال الاول هما النار والارض الثاني هما الماء والارض الثالث هما الارض والهواء وقيل ثلاثة هي الارض والماء والنار اهـ بتصرف وفي متن لقطة

القبول هذا ضلال مبين لعنهم الله تعالى وههنا أمور منها ان العناصر ماذكرفيها هو المشهور وقيل خمسة بزيادة

الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غيرا سخونه لبقائها

المقولتين وجودا وعدما وانه متى وجدت مقولة الفعل وجدت مقولة الانفعال ومتى عدمت عدمت وقس على ذلك حال القاطع مادام قاطعا

البخار وهو ما يرتفع من
الماء كالدخان ومنها ان
كون كل منها أصلا هو
الاصح لاختلاف حقائقها
وقيل أصلها النار لشدتها
بساطة وتحصل البواقي
منها بالتكاثف فهي نار
متكاثفة على أوجه
متفاوتة وقيل الهواء
لرطوبته ومطاوعته
ومنه بالحرارة المطلقة
بالتكاثف تحصل النار
وبالبرودة المكثفة
تحصل الباقيان

العجلان والاصح ان بعضها ليس أصلا للباقي وقيل النار أي أصلها النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار وعلل ذلك شارحها بأنه متوسط بين الاربعة في اللطافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وأرضا (قوله وهو ما يرتفع من الماء) كالدخان اقتضى ذلك الفرق بينهما ولا بد من بيانه قال منلا زاده في شرح الهداية أشعة الكواكب وغيرها من المسخنات اذا أثرت في مياه صادفتها في بعض المواضع استحال بعض تلك المياه بتسخينها أجزاء هوائية تتصاعد بحسب اقتضاء سخونتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع منه الامتياز الوضعي عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة من الماء المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البخار واذا وقعت هذه المسخنات على بعض المواضع الغائرة وأحدثت لشدة التسخين هنالك أجزاء نارية فتصادف تلك الاجزاء النارية أجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وأحدثت منها بالاحتراق أجزاء هوائية تتصاعد مختلطة بأجزاء أرضية لطيفة هبائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المتصاعدة المختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان انتهى (قوله بالتكاثف) هو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل وهو ان تنفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب وفي شرح القاضي مير على الهداية التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء ويداخلها جسم غريب كالقطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وهذا المعنى الثاني هو المراد هنا (قوله بالحرارة الملطفة) متعلق بقوله تحصل النار (قوله الباقيان) أي يحصل الباقيان (قوله بعده) أي بعد التسخين الذي لا نهاية لمقولة ان ينفعل بعده بل المسخونية أمر قار

أثرا وانفعالا بل من الكم

وبقية الافعال [illegible]
لما يعبر عنه بالمصدر وبالحاصل بالمصدر وقد كشفنا عن ذلك الغطاء في الحاشية الثانية عند التكلم على الديباجة (قوله بل من الكم) وذلك كالطول الحاصل للشجر فانه أثر ناشئ عن تأثير العناصر الاربعة التي لا يتم

وقيل الماء لقبوله
التخلخل بالحرارة ومنها
النار والهوى والتكاثف
بالبرودة ومنها الارض
وقيل الارض لشدتها
كثافة و يحصل الباقي
بالتلطيف المختلف وقيل
البخار لتوسطه لطافة
وكثافة والتفرع ظاهر
ومنه ان منها خفيفا وهو
النار والهواء وما عداه
ثقيل ووجه ذلك ان
ماتحت فلك القمر من
العناصر اما متحرك نحو
المحيط طالبا له وهو
الخفيف المطلق أولا وهو
الخفيف بالنسبة الى
الارض والماء الثاني وأما
نحو المركز كذلك لمن ألقى
سمعه ومنها ان معنى كون
الكون والفساد ان يخلع كل

أو الكيف أو الوضع
ويجري في كل من
المقولتين التضاد فان
التسخين ضد التبريد
والتسخن ضد التبرد
ويقبلان الشدة والضعف
فان تسخن النار أشد من
تسخن الحجر الحار
وتسخين النار أشد من
تسخين الحجر الحار والتعبير
بأن يفعل وان ينفعل

بالحرارة الباعسبية) أي التخلل بسبب الحرارة ومنها أي ومن الحرارة
تنشأ النار والهواء (قوله والتكاثف عطف على التخلخل) اي وقبول
التكاثف بالبرودة أي بسببها (قوله والتفرع ظاهر) أي على كل قول من
هذه وقد صرح بالتفريع على الاول بقوله فهي نار متكاثفة وترك
التفريع على البقية لدعوى ظهورها وشارح اللقطة الذي اختصر منه
ماهنا صرح بالتفريع وهو قليل الجدوى لعلمه من المثال السابق (قوله
خفيفا وهو النار والهواء) الاول خفيف مطلق والثاني خفيف بالاضافة
الى الماء والارض (قوله وماعداه ثقيل) أي ثقيل مطلق وهو الارض
أو بالاضافة الى الهواء وهو الثقيل المضاف (قوله ووجه ذلك الخ) عقد
المصنف التعبير فاوجب التعبير وعبارة شيخ الاسلام للقطة العجلان
هكذا وتحريره ذلك ان العنصر وهو ما تحت فلك القمر اما ان تكون حركته
عن المركز أو عن المحيط أولا والثالث باطل لما تقرر في محله من ان جهة
الحركة اما المحيط أو المركز والاول اما أن يكون طالبا للمحيط وهو الخفيف
المطلق وهو النار أو لا يكون طالبا له وهو الخفيف المضاف وهو الهواء
اذ خفته بالاضافة الى الارض والماء والثاني اما أن يكون طالبا للمركز
وهو الثقيل المطلق وهو الارض أولا يكون طالبا له وهو الثقيل المضاف
وهو الماء اذ ثقله بالاضافة للنار والهواء وهذه العبارة كما ترى واضحة
مهذبة والمصنف رحمه الله تصرف فيها بما رأيت (قوله الاول) راجع
لقوله النار وقوله أولا مقابل لقوله متحرك نحو المحيط وقوله والماء مجرور
عطف على الارض وقوله الثاني راجع للهواء (قوله وأما نحو المحرك كذلك)
كذا وقع في نسختين وصوابه نحو المركز وهي الارض أي الثقيل اما
ثقيل مطلق وهي الارض أو ثقيل بالاضافة وهو الماء لانه ثقيل بالاضافة
للهواء وقوله لمن ألقى سمعه محض حشو (قوله أن يخلع لك) لامعنى لزيادة لك

من مقولة الكيف (قوله والتعبير بأن يفعل وان ينفعل الخ) بخط المصنف

نمو النبات بدون اجتماعها ومنه يظهر ان مقولة ان ينفعل قد تكون
بسيطة كحرارة النار وقد تكون مركبة كحال نمو النبات من اجتماع
العناصر وحال القطع من حركة اليد والسكين مثلا (قوله او الكيف)
وذلك كالسخونة الباقية في الماء بعد انقطاع تأثير حرارة النار فيه (قوله
او الوضع) وذلك كالهيئة الحاصلة من اجتماع الاعضاء على وضع

عنصر منها صورة عنصر الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهو الكون كالملح ماء والنار ترابا وهواء وحينئذ فالانقلابات على المشهور اثنا عشرة وعلى مقابله عشرون فافهم جميعها من اللقطة وشرحها بالتصريف والاختصار فسموا الجوهر الى بسيط ومركب والاول اما جزء المركب أولا والجزء اما حال فى غيره وهو الصورة أومحل وهو الهيولى

(قوله كالملح ماء الخ) اشارة لكيفية انقلاب العناصر بعضها البعض قال القاضى مير فى شرح الهداية الصور المحتملة للانقلابات اثنا عشر حاصلة من مقايسة كل واحد من الاربعة مع الثلاثة الباقية فى ثلاثة منها [illegible] وهى انقلاب أحد العنصرين المتجاورين الى الآخر يعنى انقلاب الارض ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وأما الستة الباقية فبعضها لايحصل الا بواسطة واحدة يعنى انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لايحصل الا بواسطتين يعنى انقلاب الارض نارا وبالعكس فالماء الصافى ينقلب فى زمان قليل حجرا وذلك معاين فى عين بسهكوه وهى قريبة من بلدة مراغة من بلاد آذربيجان وماؤه ينقلب حجرا مرمرا والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء وكذلك الهواء ينقلب ماء كما ترى فى قلل الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرد ويصير ماء ويتقاطر دفعة من غير ان ينساق اليها سحاب من موضع آخر والماء أيضا ينقلب هواء بالحرارة كما يشاهد فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وعند غليان القدر وكذا الهواء ينقلب نارا كما فى كور الحدادين اذا سدت المنافذ التى يدخل منها الهواء الجديد وألح فى النفخ والنار أيضا تنقلب هواء كما يشاهد فى المصباح فان ماينفصل عن شعلته لو بقيت نارا لرئيت ولاحرقت سقف الخيمة فاذن انقلبت هواء وأيضا النار الكائنة فى كور الحدادين تنطفى وتصير هواء وبه تتضح لك أمثلة المصنف (قوله وعلى مقابله عشرون) الجماعة انما ذكروا الاثنى عشر فقط قال شيخ الاسلام فى شرح اللقطة فتكون الانقلابات اثنى عشر فان زيد عليها البخار كما فعله المصنف بعد صارت خمسة قصيرا لانقلابات عشرين (قوله بالتصريف) بالتقديم والتأخير كما يعرف بالوقوف على عبارة اللقطة وشرحها (قوله فسموا الجوهر) ظاهر غنى عن الشرح الان قوله وهو النفس لم يبين ما المراد بها أهى الانسانية أو الفلكية وتقدم ان للافلاك نفوسا وقوله فان لها علاقة بالجسم التدبير الخ شامل لهما وسيذكر النفس النباتية أوله نام لاحس له كالنبات أما النفس الانسانية

فى طرة مقولات السيد البليدى مانصه اعلم ان الحكماء جوزوا اطلاق

مخصوص كالقيام والقعود ونحوهما بعد اعمال حركات تلك الاعضاء

فيما

فهما اتفق عليها جميع العقلاء وأما الفلكية والنباتية فالمثبت لهما الحكماء قالوا ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال البنانى ان كلا منهما محل ارتسام الصور الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ وهى سارية فى جرم الفلك لبساطته وعدم رجحان بعض أجزائه على بعض فى الحلية وتسمى نفسا منطبعة وقالوا ان للنبات قوة عديمة الشعور تحفظ تركيبه وتصدر عنها حركات النبات فى الاقطار المسمى نموا وافعال مختلفة بآلات مختلفة وتسمى نفسا نباتية (قوله والى بسيط) يطلق البسيط على معان اربعة الاول ماجزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فتندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى عناصر ولا تشاركها فى اسمائها وحدودها الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب الحس مساويا له فهذا كرفيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها فى الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شئ اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أعم الاعتبارات وأولها أخصها وبين الثانى والثالث عموم من وجه ذكره شارح المواقف (قوله وغيره) أى غير الجزء من البسيط الذى ليس جزأ (قوله عن المادة) أى الهيولى وعلائقها كالتحيز وبقية الاعراض اللازمة للجسمية والى ماليس كذلك أى متصلا وعليه فتكون النفس متصلة بالجسم وهو كذلك الا انها غير حالة فيه فان الاتصال لا يستلزم الحلول كاتصال شعاع الشمس بالعالم السفلى وقد برهنوا على انها ليست حالة فى البدن وقوله فان لها علاقة بيان لمعنى الاتصال لدفع توهم الحلول (قوله أوغير مجرد) عطف على قوله مجرد أى والبسيط الذى

اسما الفعل والانفعال كما يطلقان على التأثير للذين هما التحريك والحركة

لطلب تلك الهيئة أعنى القيام ونحوه (قوله والمفيد لذلك) أى التجدد

وغيره إما مجرد عن المادة وعلائقها متنوع الى ماهو منفصل عن الجسم وهو العقل والى ماليس كذلك وهو النفس فان لها علاقة بالجسم التدبير أو غير مجرد والثانى لانفس

أولى من التعبير بالفعل والانفعال لما علمت من أن هاتين المقولتين أمران متجددان غير قارين والمفيد لذلك هو التعبير بصيغة يفعل وينفعل وأما الفعل والانفعال فانهما قد يطلقان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وقدمر أنه ليس من هذا القبيل وقوله (كملا) بتثليث الميم يعنى ثم قال فى المصباح كمل الشئ كمولا من باب قعد والاسم الكمال ويستعمل فى الذوات والصفات يقال كمل اذا تمت أجزاؤه ومحاسنه وكمل من أبواب قرب وضرب وتعب لغات لكن باب تعب أردؤها اهـ وفيه من انواع البديع

له كالجماد أوله نام لا حس له كالنبات أوله كالحيوان أو غير نام كالملك قالوا والجوهر جنس الاجناس لاختلاف بعده الا بالعرضيات وللمتكلمين معهم مؤاخذات أقول وفي القطعة انه ينقسم الى روحاني وهو المجردات وجسماني بالكسر وهو غير المجردة عن المادة الجسمية والثاني ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم الى أجزاء مختلفة العناصر كالماء والى مركب وهو الضد كالحيوان والبسيط اما لكونه ذا آثار في عالم الكون والفساد وهو الافلاك وما فيها وهو

ليس جزأ لغيره اما مجرد وهو النفس والعقل أو غير مجرد وهو جماد ونبات وحيوان فقوله والثاني الاولى ان يقول وهو ما لا نفس له الخ والاقوله والثاني يوهم رجوعه لاحد الترديدات السابقة اذ لا أول له حتى يكون هو ثانيا فان غير المجرد الذي هو مقابل للمجرد منقسم الى اقسام اربعة في كلامه وفي الحقيقة الى ثلاثة فقط كما سنبين (قوله كالجماد) وهو المعبر عنه بالمعدن (قوله أوله نام) أي أوله نفس وهو نام (قوله أوله كالحيوان) أي اوله نفس وحسي ونمو كالحيوان (قوله أو غير نام) كالملك في جعل الملك من المركبات العنصرية من الشناعة ما لا يخفى ثم يقال بعد ذلك ان التقسيم جار على اصطلاح الفلاسفة وهم لا يقولون بالملائكة بل بالعقول وقد ذكرها في قسم المجردات وما قيل قوله كالملك فانه خلق على ما هو عينه وهذا على مذهبنا الا على مذهب الفلاسفة فقد اختلط عليه الحال وغلب الحق اهـ ففيه انه لا يوافق اصطلاح المتكلمين أيضا فان قوله أو غير نام عطف على قوله نام فيكون المعنى أوله نفس وهو غير نام وقد جعل المقسم غير المجرد وهو المادي ومن القواعد التي كادت تلتحق بالضروريات ان ماهية المقسم ملاحظة في كل قسم من أقسامه فيصير المعنى او غير مجرد بل هو مادي له نفس وهو غير نام كالملك وهذا لا يوافق اصطلاح المتكلمين ولا الحكماء فكان الاولى بل الصواب حذفه (قوله أقول كذا في نسختي) بعد قوله وللمتكلمين معهم مؤاخذات ولا معنى لها ثم رأيت في بعض النسخ أقول وهي أيضا لا معنى لها (قوله الى روحاني) بضم الراء وهو الجوهر المجرد عن المادة (قوله العناصر كالماء يقرأ مرفوعا خبر مبتدا محذوف) أي وهي العناصر كالماء والهواء الخ (قوله اما أثيرى) قال الجلال الدواني في شرح هيا كل النور للسهروردي الاثير في اللغة الخالص المختار من كل شئ سمي الفلك به اشرفه والياء فيه اما للمبالغة كما في أحمري ودواري أو للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية اهـ وبه تعلم ان قول شيخ الاسلام في شرح القطعة سميت أثيرية لان لها آثارا في عالم الكون والفساد من الحوادث اليومية بعيد عن معنى لفظ أثيرى (قوله

قد يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة فالسخونة الحاصلة بعد

على طريق التقضي شيأ فشيأ هو ان يفعل وان ينفعل وذلك لدلالة لفعل

كذلك

كذلك) أي بكسر السين وضمها كعلوى وشيخ الاسلام ضبطهما بهما معا وهو تابع له رحمه الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين آمين (قوله ختم المصنف رسالته بنبذة من علم الهيئة) ولا باس بذلك الا انه لم يات فيها بمعتبرات المسائل بل اتى بما هو شبيه بالمبادى وما هو من المبادى ومع ذلك لم يحرر الكلام كما سنرى (قوله ذهب المبطلون) يعنى الحكماء (قوله محيطة) أى منتظمة مجتمعة بالكون كالبيضة يعنى ان الحكماء يجعلون كرة العالم منضدة من الافلاك التسعة والعناصر الاربعة فاعلاها الفلك الاطلس وتحته الثامن وهكذا الى فلك القمر وهو محيط بالنار وهى بالهواء وهو بالماء وهو بالارض على ما بسط ذلك فى أوائل كتب الهيئة ولعله أراد بالكون العالم السفلى الذى هو العناصر الاربعة مع المولدات وهو المسمى بعالم الكون والفساد والا فلو أريد بالكون ما هو معناه وهو الوجود بمعنى الموجود فلا يصح لان الافلاك من جملة الكون فيلزم احاطة الشئ بنفسه تأمل وفى التحفة للمتلاعلى القوشجى العالم الجسمانى كرة واحدة مركزه مركز الارض والافلاك الكلية تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر المحيط محدب المحاط أى السطح الظاهر منه لامتناع الخلاء والفلك المحيط بسائر الافلاك يسمى الفلك الاعظم لكونه أوسع الافلاك والفلك الاطلس لكونه لا يرى فيه كوكب وفلك الافلاك لاشتماله على جميع الافلاك وفى جوفه فلك الثوابت وجميع الكواكب الثابتة مركوزة فيه بحيث يساوى قطر ما لا يكون أعظم منه من الثوابت تحت هذا الفلك وفى جوفه فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وبه ينتهى عالم الفلكيات المسمى بالعالم الاثيرى وفى جوفه عالم العناصر أولها كرة النار ثم كرة الهواء ثم كرة الماء ثم كرة الارض وهذه الكرات يحيط بعضها ببعض احاطة الافلاك الا ان العناية الالهية اقتضت ان ينكشف من الماء بعض من سطح الارض ليكون مسكنا للحيوانات المتنفسة وهو قريب من ربعه والتضاريس التى على وجه الارض من الجبال والتلال والوهاد لا تخرجها

عام التسخين قد تضاف للفاعل فيقال هذا فعله وقد تضاف الى المحل فيقال

على الزمان تضمنا وأما اذا برز فى صورة المصدر لوجود السابك وهو أن

العالم العلوى بالضم والكسر وهى شفافة لا لون لها واما عنصرى وهو العالم السفلى كذلك اه فى خاعة ﴿ نسأل الله حسنها ذهب المبطلون الى ان السموات كرية محيطة

عن الكروية الحسية اذ ليس لها قدر محسوس بالنسبة اليها انتهى بتصرف وبعض زيادة من شرحها (قوله ومنعوا الخرق والالتئام) مستدلين على ذلك بان الخرق والالتئام انما يكونان بالحركة المستقيمة وابطلوا كون الافلاك قابلا للحركة المستقيمة بدليل فى ذكره طول قالوا ولئن منع انحصار السبب فى الحركة المستقيمة فلا بد للخرق والالتئام من افتراق الاجزاء واقترانها المستدعيين للحركة والحركة اما مستقيمة أو مستديرة فالخرق والالتئام اما ان يكونا بالمستقيمة منهما أو المستديرة وهما محالان اما الاولى فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثانى فلان الخرق والالتئام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة فى جهة ويتحرك البعض الآخر فى جهة أخرى مخالفة للاولى أو تسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما طبيعية أو قسرية أو ارادية والكل محال اما الطبيعية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لا تقتضى الاشياء غير مختلف واما القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قسر هنالك واما الارادية فلان الفلك عادم للآلات الجسمانية التى بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالارادة (قوله فاحالوا الاسراء) صوابه فاحالوا المعراج لانه المتعلق بالسموات كما لا يخفى (قوله بناء) تعليل لاحالة الاسراء أى اذا كانت السموات هى الافلاك والافلاك لا تقبل الخرق والالتئام امتنع الاسراء ولا يصح ان يكون بناء راجعا الى قوله ومنعوا الخرق والالتئام الخ لانه مبنى على الدليل المذكور سابقا (قوله وقيل انها غيرها) لم ار هذا القول لغيره (قوله ان الخلاف عام) أى فى ان السموات هى الافلاك أو غيرها عام يعنى عند الفلاسفة وأهل السنة كذا [illegible] وهو غير صواب فان أهل السنة يقولون بالسموات والفلاسفة يسمونها افلاكا فهذه الاجرام العلوية لم ينفها أحد من الفريقين انما الخلاف بينهما فى التسمية والوضع فاهل السنة يسمونها سموات وانها ليست كرية والحكماء يسمونها افلاكا وهى كرية وظاهر كلام المصنف انه هل السماء هى الفلك أو غيره خلاف عند الحكماء واهل

هذا انفعاله فاما اسا ان يفعل وان ينفعل فلا يقال الان الاعلى التحريك

فالدلالة التضمنية على الزمان تنتفى وان وجدت الالتزامية لان كل حدث

بالكون كالبيضة ومنعوا الخرق والالتئام فأحالوا الإسراء بناء على انها أعنى السموات هى هى الافلاك وقيل انها غيرها ومقتضى كلام بعض الافاضل ان الخلاف عام

السنة

لكن لامع منع الحزن والالتئام المرتب عليه ماذكر وانه صحيح كل من القولين وان الراجح

حسن الاختتام وهو ان يأتي المتكلم بما يدل على انتهاء الكلام فنسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا بفضله حسن الختام ويدخلنا الجنة دار السلام بجاه سيدنا ومولانا محمد وسائر الانبياء والملائكة الكرام عليه وعليهم وعلى جميع أتباعهم أفضل الصلاة والسلام وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (وكان الفراغ) من تأليف هذا الشرح يوم الخميس المبارك لست مضت من ربيع الاول الذى هو من شهور سنة ١١٨٢ ألف ومائة واثنين وثمانين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام

السنة وهو سهو (قوله لكن لامع) منع دفع لتوهم ان الخلاف فيه أيضا وان من اثبت الافلاك من أهل السنة يمنعه وهذا مبنى على أصل ثبوت الخلاف ولم يثبت بل لا يصح (قوله المرتب عليه) ماذكر وهو نفي الاسراء على زعمه (قوله وانه صحيح) كل الرسم يقتضى بناء صحح للمجهول فيكون المصحح غير بعض الافاضل وليت شعرى من المصحح لذلك حتى نتكلم معه وننظر ما معنى كلامه (قوله وان الراجح الخ) هو لا يصح فضلا عن كونه راجحا بل السموات هى الافلاك بعينها (قوله كذا قيل) مرضه تبرئا منه لان هذا لى مذهب أهل الهيئة والحكماء واما من قال من أهل السنة بمغايرة الافلاك للسموات قال ان الفلك محل للكوكب تجره به الملائكة فهو كالحقة قال تعالى كل فى فلك يسبحون اه شيخنا وهذا مبنى على فهم ان المراد الافلاك الجزئية التى هى محل الكوكب ومعلوم انه اذا رجع الخلاف لهذا كان الكلام السابق صحيحا فان الافلاك الجزئية الحاملة للكواكب اثبتها الحكماء أيضا لكن على نحو آخر لا على مصطلح أهل السنة لكن مراد المصنف بالكلام السابق الافلاك الكلية التى هى عين السموات ويؤيده قوله بعد وتأمله الى قوله تمات وتحرير الكلام فى هذا المقام ان الاجرام العلوية المسماة بالسموات عند أهل الشرع هى بعينها المسماة بالافلاك عند الحكماء وتسمى عندهم افلاكا كلية احترازا عن الافلاك الجزئية فان كل فلك منها يشتمل على عدة افلاك والجميع من المشتمل والمشتمل عليه اربعة وعشرون كما فى شرح التجريد وغيره فهذه الافلاك الجزئية القائل بها الحكماء قال بها بعض أهل السنة لكن لا على النحو الذى قال به الحكماء وبعض نفاها فان حمل كلام المصنف على الافلاك الجزئية استقام كلامه لكن ينافيه قوله بعد وتأمله الخ وأما لو حمل الكلام السابق على ان المراد

والجزئية اه كنوز (قوله وهو ان يأتى المتكلم الخ) اتفق لى ذلك فى

له زمان لكن الدلالة التضمنية أقوى (قوله حسن الاختتام) هو كحسن المطلع وحسن التخلص من المواضع التى يتأنق فيها الشاعر والكاتب والمولدون هم الاشد عناية بهذه المواضع الثلاثة وأما العرب والمخضرمون فعنايتهم مصروفة الى جزالة المعانى والغوص فى استخراجها فلا يبالون بوضعها فى أى قالب أرادوه فلهم فضيلة السبق فى هذا المعنى وقد يقع لهم

الافلاك الكلية فعدم صحته ظاهر (قوله ان السموات فوق الافلاك وهى تحتها) كلام لا يعقل وما قيل فى توجيهه ان الافلاك حينئذ تكون تحت السماء الخامسة وفوق الرابعة الافلاك القمر فانه تحت السماء الثانية وفوق السماء الدنيا فى قبيله (قوله اطرافها على جبل قاف الخ) قال الفخر الرازى فى تفسير قوله تعالى وكل فى فلك يسبحون الفلك الجسم والسطح المستدير أو الدائرة وفلكة المغزل سميت بها لاستدارتها وكذا فلكة الخيمة فعلى هذا السماء مستديرة لكن المفسرون على انها مبسوطة كالسقف المستوى واطرافها على الجبال كما دل عليه والسقف المرفوع قلنا لم يرد نص قاطع فى كونها مبسوطة لان السقف المقبب لا يخرج عن كونه سقفا ثم استدل على كريتها بادلة خمسة منها ان الممعن فى السير فى الجنوب يرى سهيلا وغيره مما لم يكن يراه ويخفى عليه بنات نعش ولو كان السماء مسطحا لبان الكل للكل ومنها انه يظهر ضوء الشمس قبل طلوعها وبعد غروبها ويستتر الجو ثم تطلع ولو لا ان بعض السماء مستتر بالارض وهو محل الشمس لما كان كذلك بل كان عند عودها يظهر جرمها وضوءها معا لكونها مستوية مكشوفة ومنها انها لو كانت سطحا مستويا لكان الكوكب عند مسامته رؤسنا أقرب الينا منه عند كونه على الافق لان العمود اصغر من القطر والوتر فكان يجب ان يرى أكبر انتهى وههنا فائدة جليلة ذكرها الامام حجة الاسلام الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة قال ما لا يصدم مذهب الفلاسفة فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل كقولهم ان الكسوف القمرى عبارة عن انمحاق ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب فاذا وقع القمر فى ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة فهذا الفن

ان السموات غير الافلاك وهو كذلك لانه الملائم للشرع الصادق فان الافلاك أكثر ملتفة كطباق البصل كل فلك منها يشتمل عليه ما فوقه ويشتمل هو على ما تحته كذا قيل والفرق بين السموات والافلاك ايضا ان السموات فوق الافلاك وهى تحتها على التحقيق من ان السموات أطرافها

فى بعض القصائد كقولى فى قصيدة فيها براعة المطلع أيضا وهى تهنئة

من جزالة اللفظ والمحسنات البديعية اللفظية ما يعجز عنه غيرهم وعلى كل حال فالفضل للمتقدم * ومن حسن الاتفاق ان وافق وقت استراحة القلم من الجرى فى ميدان الصحف أذان عصر يوم يوم السبت الثانى عشر

لسنا

لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور يقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة لمن اطلع عليها وتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أعظم من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه قلنا وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد او لحياته والامر بالصلاة عنده فالشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا فان قيل فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فكم من ظواهر أولت بالادلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد والمهم ان يبحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوا أو أقل او أكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعدد حب الرمان فالمقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان

لشخص أخيه عنصب تولاه بعد عزل شخص كان غير مشكور السيرة وغير محبوب لطائفته وأزلها

انهض فقد ولت جيوش الظلام * واقبل الصبح سفير اللثام

من شهر رجب سنة ألف ومائتين وخمسين عنزلي بدرب الحمام بخط المشهد الحسيني وقد كنت بعد أوبتي من الرحلة التي قطعت فيها زمن شبابي وعودي لمنعة سكني وأحبابي تشاركت مع جماعة من أذكياء الطلاب

اهـ وهو كلام نفيس يظهر لك منه ان اشتغال المصنف فى كثير من المباحث بسب الحكماء ولعنهم وعدم التعرض للرد عليهم بالبراهين العقلية اشتغال بما لا يعنى واعراض عما يعنى وهذا ليس شأن من نصب نفسه لمقام المحاكمة (قوله وتأمله الخ) أنصف من كتب هنا أنت خبير بان المشهور هو ما عليه أهل السنة والجماعة من ان السموات ليست كرية وما تقدم من انها كرية هو كلام الحكماء النافين لذلك والنافين للملائكة فكيف يتأتى الجمع بين المتباينين فكان الاولى اسقاط قوله وتأمله الخ حيث كان مراده التكلم على اصطلاح الحكماء أو يعبر عبارة الرد بان يقول ورد عليهم الخ على ان عبارته لا تخلو عن مناقشة اذ كون الافلاك تسعة لا ينافى ان السموات سبع وذلك لان الفلك التاسع والثامن هما العرش والكرسى فى لسان الشرع والسبعة الباقية هى السموات السبع فى لسان الشرع والحاصل ان أهل الشرع الشريف يثبتون السموات السبع والعرش والكرسى ويعبرون بهذه العبارة والحكماء ابعدهم الله يعبرون عن الجميع بالافلاك ويعتقدون انها كرية واهل الشرع لا يقولون بذلك فبين القولين التباين الكلى فكيف يمكن الجمع بينهما وعرضته على شيخنا فاقره ثم رأيت بعض المغاربة ذكر فى منظومة له الخلاف المذكور فلعل المصنف تبعه فى ذلك وقد علمت ما فيه تأمل اهـ أقول تأملته فوجدته كلاما حقا الا ان قوله أو يعبر عبارة الرد ليس على ما ينبغى اذ ما ذكره المصنف لا يصلح ردا فانه لا يعترض على اصطلاح باصطلاح (قوله والسماء أجسام كثيفة) ممنوع على كلا المذهبين بل لو كانت كثيفة لحجبت الكواكب والحس يكذبه (قوله تسمات زحل الخ) لم يذكرها المصنف على ترتيبها وقد جمعها بعضهم

على جبل قاف كالطراف الخباء والافلاك تحتها وتأمله مع المشهور من ان الشمس فى السماء الرابعة والقمر فى سماء الدنيا وان الافلاك أجسام لطيفة والسموات أجسام كثيفة وان الافلاك تسعة والسموات سبعة وان الافلاك موضع الكواكب والسموات موضع الملائكة وان الافلاك متحركة والسموات الاولى الكواكب على قسمين سيارة وهى سبع زحل وعطارد والمريخ والمشترى والزهرة والشمس والقمر فانظر تفاوتها فى الحركات فى

وغنت الورق على ايكها * تنبه الشرب لشرب المدام

وبراعة مقطعها

بشراك مولانا على منصب * كان له قبلك من بدا الهيام

الازهر بين فى كتب منها مقولات السيد البليدى ووضعت عليها حاشية أماطت عنها الجلباب وكشفت عن مخدرات عرائسها الحجاب ثم شرعت فى هذه الرسالة ووضعت عليها حاشية وافية بالمراد فيها غنية لكل ذى

همته

مرثية بقوله

زحل شرى مريخه من شمسه * فتزاهرت بعطارد الاقمار

فاعلاها زحل وهكذا الى القمر آخرها وهو فى الفلك الاخير أعنى سماء الدنيا (قوله ومن ذكره العلامة اليوسى) وعبارته الفلك التاسع المسمى بالاطلس ولا كوكب فيه قالوا انه المحرك لما سواه من الافلاك لانه محيط بها وحركته أسرع الحركات لانه يقطع الدورة وهى ثلثمائة وستون درجة فى اليوم والليلة وهى معنى الحركة اليومية وأما القمر فيقطعها فى الشهر والشمس أثقل من القمر فتقطعها فى السنة وزحل أثقل من ذلك يقطعها فى كل ثلاثين سنة والمشترى فى اثنى عشر سنة وفلك الثوابت وهو الفلك الثامن فى ستة وثلاثين ألف سنة اهـ قال بهاء الدين العاملى فى حواشى رسالته تشريح الافلاك قد قرر أصحاب الارصاد بمقتضى براهينهم ان كل نقطة تفرض على مقعر الفلك التاسع تتحرك فى عشر عشر سبع ساعة مستوية احدى وخمسين ألف فرسخ وستمائة وستة فراسخ وتكتب بالارقام الهندية هكذا ٥١٦٠٦ واستنبطوا من هذا انه فى مدة ما تلفظ الانسان بلفظة واحدة تتحرك ألفا وسبعمائة واثنين وثلاثين فرسخا ١٧٣٢ هذه حركة مقعره وأما محدبه فلا يحيط بمقدار حركته الا علام الغيوب اهـ وذكر فى نفس الرسالة ان الفلك الثامن وهو محل الثوابت يتم الدورة فى خمسة وعشرين ألفا ومائتى سنة وهو مخالف لما فى اليوسى (قوله ولكل واحد منها فلك) أى لكل واحد من الكواكب السيارة فلك مختص به من الافلاك التسع فالفلك الثالث لزحل والسادس للمشترى وهكذا الى فلك القمر بطريق التنازل اما بطريق التصاعد فالاول للقمر والسابع لزحل وثوابت قال صاحب تفريج

المطولات ومما ذكره العلامة اليوسى فى حواشى الكبرى ولكل واحد فلك مختص به من الافلاك التسع وثوابت يعنى انها الاسرعة لها والا فهى تتحرك من المغرب الى المشرق حركة بطيئة

قد نلت فيه كل ما ترتجى * لازلت فينا بالهنا والسلام

وحسن ذلك أيضا كون الممدوح اسمه سالم مع وقوع جناس الاشتقاق

استعداد فرغت من تبييضها صباح يوم الجمعة رابع شعبان عام اثنين وأربعين بعد المائتين والالف ثم شرعت بعد فراغها فى هذه الحاشية حتى انتهيت الى أثناء مبحث المكان فعاقت العوائق بينى و بين اتمامها وتركتها فى زوايا النسيان كغيرها من بقية مسودات كتب سودتها زمن الفراغ

الادراك انما سميت هذه الكواكب ثوابت لانها لم تدرك حركتها فى بادئ الرأى أولان أوضاع بعض منها بالقياس الى ماعداه لا تتغير ثم قال وهذه الكواكب أيضا تسمى بالكواكب البيابانية لانه يهتدى بها فى الفلاة التى هى البيابان بالعجمية وفلكها يسمى فلك الثوابت وفلك البروج والفلك المكوكب والفلك المصور والفلك الثامن وسماء الرؤية واقليم الرؤية اه بتصرف (قوله تقطع فى كل أربع الخ) فى الشرح المذكور ان أول من أحس بحركتها ابرخس ولم يعين مقدارها وبقى قدر تلك الحركة مجهولا بينهم الى زمان بطليموس فان ارصاده أدته الى انها تقطع كل مائة سنة درجة واحدة اه فانظره مع ما هنا فلا تنضبط كتب بعضهم بل هى منضبطة عندهم اه وهو كذلك (قوله تارة ترجع القهقرى الخ) قال فى تشريح الافلاك انه يعرض لها الاستقامة والاقامة والرجوع بموافقة حركة مراكزها لمراكز تداويرها وتكافؤهما وزيادة الاولى اه وفى كلامه نشر على ترتيب اللف (قوله وتارة تخنس فى غروبها) كتب بعضهم الاولى فى سيرها اه وهو كذلك وعليه فهو مكرر مع قوله ترجع القهقرى والعبارة الصحيحة ما نقلناه عن تشريح الافلاك فكان الاولى أن يقول بدله وتارة تسرع وبيان هذه الامور يحتاج لبسط فى الكلام ليس هذا محله وقال الشارح المذكور وانما سميت الكواكب الخمسة بالمتحيرة لان لها سرعة وبطؤا واستقامة واقامة ورجوعا كانها متحيرة فى سيرها وهذه الخمسة كما تسمى بالمتحيرة كذلك تسمى بالخنس والكنس (قوله لا يصح أخذ عمل منها) كتب البعض فيه نظر بل يؤخذ منها عمل نعم ان أراد انه لا يؤخذ منها عمل بسهولة كان صحيحا وان كان بعيدا عن عبارته اه وأما التاسع ويسمى الفلك الاطلس

بن سالم والسلام اللهم سلمنا من هول الدنيا والآخرة يا أرحم الراحمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين وكان الفراغ

أجلها حاشية المغنى فهى الى الآن تنادينى بصوت خفى من بين كتبى بقول من قال

ولم أر فى عيوب الناس شيأ * كنقص القادرين على التمام

فاخاطبها بقولى

جدا تقطع فى كل أربع وسبعين سنة وشهر وسبع وعشرين يوما درجة وهذه الثوابت لا يعلمها الا الله تعالى وغاية ما وصل اليه الميقات ألف واثنان وعشرون نجما عليها أعمال أهل الميقات من الماضى والباقى ونحو ذلك وأما السيارة أى غير الشمس والقمر فلا تنضبط لكونها تارة ترجع القهقرى وتارة تسير معتدلة وتارة تخنس فى غروبها فلاجل ذلك لا يصح أخذ عمل منها واليها الاشارة بقوله تعالى فلا أقسم بالخنس الآية وجميع الثوابت فى فلك واحد وهو الثامن فوق السبعة وأما التاسع

والفلك

والفلك الغير المكوكب وفلك الافلاك والفلك الاعلى والفلك الاعظم والفلك الأقصى والفلك التاسع وفلك الكل وفلك معدل النهار ومحدد الجهات ومنتهى الاشارات وسماء السموات قاله الشارح المذكور (قوله فلا نجم فيه) قال العاملي كونه غير مكوكب من المسلمات بين القوم ولم يقم برهان عليه وكونه مكوكبا بصغار لا يدركها الحس أو ببعض من الدوائر الغير المرصودة ممكن اه (قوله من المشرق الى المغرب) قال في تشريح الافلاك وحركاتها) أى الافلاك الى المشرق كاكثر الافلاك الجزئية ولا يتحرك الى المغرب الا أربعة جمعتها في قولي

وأربع نحو غرب تسير يا من يسائل * محدد ومدير وجوزهم ومائل

وهذه المستثنيات من الافلاك الجزئية الا المحدد فانه الفلك التاسع (قوله فقيل ان الجرم الفلكى ساكن) لعل هذا القول لغير الحكماء أو للمتقدمين منهم قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى وكل في فلك يسبحون بعدما طرق احتمالات في سير الكواكب وكذا قادر أن يجعل الكوكب بحيث يشق السماء كما تفعل السمكة في الماء ينزل من جانب ويصعد من آخر على الاستدارة وهو المفهوم من قوله يسبحون وهم أنكروه لان السماء اما أن تنشق وتلتئم أو يكون فيها خلاء يدور الكوكب فيه وكلاهما محال قلنا بل جائز وما ذكروه في المحدد للجهات ضعيف اه وقال صاحب تفريح الادراك ينبغي أن يراد بالسباحة هنا أى في قوله تعالى يسبحون السباحة الحسية لا الحقيقية فانها تستلزم الخرق والالتئام وكون الفلك ذا مبدأ ميل مستقيم وبطلانهما من مسلمات هذا الفن وان كان دليلهم عليه من بيت العنكبوت أوهن كما صرح به المصنف قدس سره في الحديقة الجلالية بقوله ان ظاهر هذه الآية مؤيد لتجويز كون بعض حركات السيارات في أفلاكها من قبيل حركة الحيتان في الماء كما ذهب اليه

فلا نجم فيه وهو أعظمها وله في كل يوم وليلة دورة من المشرق الى المغرب ويدور ويدور أنه كل ما يحويه من فلك الكواكب الثابتة اختلف المتقدمون في حركة الكواكب فقيل ان الجرم الفلكى ساكن والحركة للكواكب خارقة له وقيل ان الفلك متحرك والكواكب

من كتابة هذه الحاشية المباركة يوم الاحد المبارك الموافق لتسعة عشر خلت من شهر ربيع الاول الذي هو من شهور سنة تسعة وثمانين ومائتين

ان يسمح الدهر الخؤن ببرهة * فيها الشواغل تنجلي وتزول
وقيت حقك فهو أول واجب * عندي ولكن ما لذاك سبيل
أخذ الهموم بمخنقي والشيب لا * ح مفارقي والحادثات تصول

جماعة ودعوى امتناع الخرق على الافلاك لم تقترن بالثبوت وما لفقه الفلاسفة لاثباتها أوهى من بيت العنكبوت لابتنائه على عدم قبول الافلاك بأجزائها الحركة المستقيمة ودون اثباته خرط القتاد والتنزيل الالهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بانشقاقها وما ثبت من معراج نبينا صلى الله عليه وسلم بجسده المقدس الى السماء السابعة شاهد بانخراقها اهـ (قوله على خلاف حركته) فالفلك حركته من المشرق للمغرب والكوكب من المغرب للمشرق هكذا قيل وهو كلام اجمالي لا يسلم على عمومه ويطلب بيان ذلك من كتب الفن ولسنا الآن بصدد ذلك لطوله (قوله والشمس أعظم من الارض بأضعاف) قال في شرح الافلاك الشمس مائة وستة وستون مثلا للارض وربع وثمن (قوله والقمر أصغر منها) أي من الشمس لا كما قيل أي من الارض فانه سهو وقول المصنف وأصغر كوكب ينادي بذلك (قوله بدليل الخسوف) قالوا القمر جرم كمد صقيل بين السواد والزرقة مستضيء أكثر من نصفه بالشمس دائما لكبرها وصغره وتختلف أوضاعه بالقرب والبعد عنها فاذا اجتمع بها عند الرأس أو الذنب حال بيننا وبينها فسترها كلا أو بعضا وهو الكسوف واذا استقبلها كذلك حالت الارض بينهما ووقع كله أو بعضه داخل مخروط ظلها وهو الخسوف (قوله نوره ذاتي الا القمر) قال العلامة الشيرازي في نهاية الادراك اختلفوا في أنوار سائر الكواكب والاشبه انها ذاتية والاظهر فيها من التشكلات البدرية والهلالية لاجل البعد والقرب من الشمس لو كان نورها منها كما في القمر اهـ نقله صاحب تفريج الادراك ثم قدح فيه بما يطول شرحه (قوله وكون النجوم الخ) في تفسير القاضي البيضاوي في قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال وركوز الثوابت في الكرة الثامنة وما

وألف من هجرة من كان يرى من امامه كما يرى من الخلف على يد أفقر عباده وأحوجهم اليه عز شأنه أحمد حسن البنهاوي البغدادي غفر الله

مع الثلاثة خاني فكري السقيم * مع الحجا وعجزت كيف أقول
ثم اني حين شرعت في اتمام هذه الحاشية وكتبت بعض أسطر دهمني مرض شديد غبت فيه عن حواسي ثم أقلع ولله الحمد فبادرت باتمامها وأنا في حالة

كذلك على خلاف حركته وقيل المتحرك انما هو الفلك الثالثة عطارد والزهرة والقمر اصغر من الشمس والشمس أعظم من الارض باضعاف والقمر اصغر منها بدليل الخسوف واصغر كوكب من الثوابت اعظم من الارض وجميع الكواكب نوره ذاتي الا القمر وكون النجوم في السماء الدنيا أو غيرها موضعها

عدا

السائرات فى الست المتوسطة بينها و بين سماء الدنيا ان حقت لم يقدح فى ذلك فان أهل الارض يرونها بأسرها كجواهر مشرقة متلالئة على سطحها الازرق اهـ باشكال مختلفة اهـ وذكر مثله الخطيب فى تفسيره وما ألطف التشبيه فى قوله كجواهر الخ وكأنه أخذه من قول القائل

وكان اجرام النجوم لوامعا * درر نثرن على بساط ازرق

(قوله لم يرد شرعا) أى بنص قاطع وان احتمله احتمالا قريبا قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب هذا آخر ما سمح به الذهن الفاتر والعزم القاصر مع شغل البال واختلال الاحوال وقد كان دار فى خلدى أن أذيل هذه الحاشية بخاتمة أتكلم فيها على تقسيم الارض وهو المسمى بعلم جغرافيا المناسبة ختم المصنف كتابه بالكلام على السموات الا انه لحقنى السآمة والملالة فهذا جهد المقل والكامل الناظر فى هذه الرقوم لا يخفى عليه ما يعرض للانسان مما يكدر الفهوم وأسأل الله أن يفرج عنى الكرب والمسلمين ويختم لى بصالح الاعمال انه سميع قريب قال مؤلفه وافق اتمامه يوم الاثنين المبارك الثانى من شهر جمادى الثانية سنة ١٢٣٤ وكتبت هذه النسخة بيد مؤلفها الفقير حسن بن محمد العطار وتمت يوم الخميس السابع من شهر جمادى الاولى من شهور عام اثنين وأربعين بعد المائتين والالف وكتبت بشاطئ النيل بقصر العينى وقت الاقامة به أسأل الله حسن العاقبة بمنه وكرمه وكتبت هذه النسخة من نسخة المؤلف وكان الفراغ من كتابتها يوم السبت خامس رجب الخير بالازهر لازال عامرا وصلى الله على أشرف المرسلين وآله وصحبه أجمعين وكان ذلك سنة ١٢٤٤ هجريه على صاحبها أزكى التحيه

لم يرد شرعا جعلنا الله تعالى من أهل منهاج أهل الشرع وختم لنا بحسن الختام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وسلم آمين

له ولوالديه وللمسلمين

الباقيه بين زرافى اتمامه والتاريخ المذكور فاذا عثرت أيها الواقف عليها بشئ جلبه السهو والنسيان فلا تبادر بالملام فلقد بسطت المعذرة طالبا منك حسن الاغضاء ومن الله العفو والمغفرة وهو حسبى ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم

يقول المتوسل بالحضرة المحمديه * خادم التصحيح بها

حمداً لمن تنزهت عن سمات المخلوقات ذاته وتقدست عن عوارض الكم والكيف صفاته وصلاة وسلاما على سيدنا محمد مورد الوحي ومصدر الحكم وعلى آله وصحبه جواهر الفضل وعناصر العلم والكرم (وبعد) فقد كمل بحول الله وقوته طبع هذا السفر الجليل الغني بشهرته عن الاطراء والتفضيل ألا وهي الحاشية الكبرى للامام الهمام الذي تعطرت بشذا تآليفه الاقطار العلامة الشيخ حسن بن علي العطار على مقولات السيد البليدي مع حاشيتيه الكبرى والصغرى على شرح مقولات العلامة السجاعي فجاء بعون الله مطبوعا جميلا اقتطف من أغصان الحكمة أزهارها وجني من فنون المقولات والمعقولات أثمارها تسر به القلوب والالباب وتبتهج لرؤيته عيون الطلاب فجزا الله المؤلف خير الجزاء وأثاب جزيل الثواب من قام بطبعه وتعميم نفعه المتوكل على الله الوهاب حضرة الافخم (السيد عمر حسين الخشاب) بمطبعته الخيريه الشهيرة بمصر القاهرة المعزية وذلك في أواسط محرم الحرام سنة ١٣٢٩ من هجرة سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم السلام